PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

ENERO-MARZO
NUM. 21 1 9 5 0 VOL. 6.
M A D R I D

SUMARIO

Págs.

Origen de nuestras ideas según Suárez y Balmes, por *Jesús Muñoz, S. J.* 5
Ensayo de Antropología metafísica, por *Juan Roig Gironella, S. J.* 33
¿Crisis del determinismo en la física contemporánea?, por *Ramón Puigrefagut, S. J.* 63

III. Congressus Thomisticus Internationalis (Convocatoria) 78

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

La generación de los organismos, particularmente la del hombre, conforme al concepto de Santo Tomás y al de la biología actual, por *Valeriano Andérez, S. J.* 79
Juridicidad y eticidad, por *José M.ª Díez Alegría, S. J.* 91

BIBLIOGRAFÍA. [Siglas, p. 128].

I. LIBROS.—*O. Willmann*: Teoría de la formación humana.—*J. B. Bossuet*: Traité du libre arbitre. — *G. Quadri*: La philosophie arabe dans l'Europe médiévale.—*O. Spengler*: Heráclito.—*J. Planella*: Los sistemas de Platón y Aristóteles.—*Fr. Schneider*: Praxis der Selbsterziehung in 52 erläuterten Beispielen.—*R. Jolivet*: Les doctrines existentialistes, de Kierkegaard à J. P. Sartre.—*G. W. Leibniz*: Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre.—*S. Vanni Rovighi*: Introducción al estudio de Kant.—*W. Dilthey*: Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie.—*S. Alonso Fueyo*: Existencialismo y existencialistas.—*R. Lull*: Obras literarias.—*J. Balmes*: Obras completas.—*Santo Tomás de Aquino*: Suma Teológiça: Tratado de la Sma. Trinidad.—*F. Suárez*: Misterios de la Vida de Cristo.—*San Agustín*: Obras en edición bilingüe Tratado sobre la Sma. Trinidad.—*San Buenaventura*: Obras en edición bilingüe: Sma. Trinidad, dones y preceptos, perfección evangélica 95
II. REVISTAS.—Historia de la filosofía antigua y medieval 106

CRÓNICA 116

Libros recibidos 126

DIRÉCCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de BARCELONA (San Cugat).—*J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER). *J. Echarri, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN. — Originales, libros para recensión, revistas de canje, consultas:

R. P. Ramón Ceñal.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1950:

España y naciones del convenio postal	49
Para los demás países	65
Número suelto	16
Número atrasado	19

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad.

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

ORIGEN DE NUESTRAS IDEAS SEGUN SUAREZ Y BALMES [1]

(Paralelo)

La idea está actualmente en la inteligencia del sujeto que está entendiendo. ¿Cómo ha brotado ahí? ¿Cómo se ha originado?

Esta idea actual que ahora me pone en comunicación con el objeto que estoy conociendo no ha estado siempre en mí, pues yo no siempre he estado conociendo intelectualmente. En esto no puede haber discrepancia en nuestros autores. Pero respecto de las disposiciones que nuestro entendimiento necesita para la formación de las ideas, ¿qué piensan los dos filósofos? Preguntémosles, ante todo, por las llamadas "ideas innatas".

1. Las ideas no son innatas.

Dice Suárez como conclusión de todo lo referente al Innatismo platónico:

"Consta, pues, que el alma es creada sin especies y que éstas las adquiere después de unida al cuerpo; así que continúa en pie la dificultad sobre el modo de adquirirlas" [2].

---

[1] El paralelo entre ambos AA. sobre la idea como imagen, puede verse en Pensamiento, 5 (julio, 1949), núm. 19. Los criterios seguidos en el presente artículo para establecer el paralelo son los mismos que en el estudio ahora aludido.

Qué conocimiento y qué idea tenía Balmes de la explicación aristotélico-escolástica del origen de las ideas, y qué juicio le merecía esta teoría, lo hemos expuesto detalladamente en otro estudio: *¿Qué piensa Balmes del entendimiento agente?*, en Pensamiento, 3 (número extraordinario, 1947: Balmes en el tercer centenario de su muerte), 157-184. En la página 179 prometíamos el trabajo que ahora ve la luz.

[2] "Constat, ergo, animan sine speciebus creari, et illas in corpore acquirere, sicque perstat difficultas de modo acquirendi illas" (4, 2, 3).

Las tres cifras que acompañan a las citas de Suárez se refieren a su tratado *De Anima*, libro, capítulo, número, respectivamente, según la edición, *Opera Omnia*, edit. Vivès. París. El tratado aludido se halla en el vol. III (1856), pp. 463-816.

En las citas de Balmes, FF y FE significan, respectivamente, *Filosofía Fundamental* y *Filosofía Elemental;* las tres cifras que acompañan a la primera se refieren al libro, capítulo y número; a la segunda le acompaña, en las citas, el título del correspondiente tratado con las cifras del capítulo y número. Usamos la misma edición que en los artículos citados en la nota 1.ª

Oigamos a BALMES:

"Las ideas geométricas, o sean [conceptos intelectuales] relativas a intuiciones sensibles, no son innatas."

"Las ideas intuitivas del orden intelectual puro no son innatas."

"Las ideas generales [universales] determinadas no son innatas."

"Se afirma sin fundamento que son innatas las ideas generales [universales] indeterminadas.

"Lo que hay de innato en nuestro espíritu es la actividad [facultad activa] [...] intelectual [...].

"El desarrollo de estas actividades [tanto de la sensitiva como de la intelectual] principia por las afecciones orgánicas, y aunque va mucho más allá de la esfera sensible permanece siempre más o menos sujeta a las condiciones que le impone la unión del espíritu con el cuerpo" (FF, 4, 30, 207).

La demostración de todas estas conclusiones de Balmes, principalmente de las opuestas a toda idea innata, está detalladamente expuesta por él en el citado capítulo de la *Filosofía fundamental,* algunas de cuyas afirmaciones sintéticas finales son las que hemos transcrito, y en el capítulo que a esta misma materia dedica en la *Filosofía elemental,* quinto de la *Ideología pura.*

Qué es lo que existe innato en nuestro orden intelectual, nos lo dice con toda precisión en estas frases de la FE:

"¿Qué hay, pues, en nuestro interior antes que recibamos impresiones de lo exterior? Un principio activo con facultades para sentir y conocer [intelectualmente] mediante la determinación de ciertas causas u ocasiones excitantes" (FE, Ideología pura, 5, 61).

¿Hay alguna cosa más que pueda decirse innata? Ninguna más. Algo que Balmes pudiera parecer que añade a lo admitido, no es más que una ulterior explicación de la naturaleza y modo de ser de esa facultad cognoscitiva intelectual:

"La actividad intelectual tiene condiciones *a priori,* del todo independientes de la sensibilidad, y que aplica a todos los objetos, sean cuales fueren las impresiones que le causen. Entre estas condiciones figura como la primera el principio de contradicción" (FF, 4, 30, 207 fin. Cf. igualmente FE, Ideología pura, 5, 62-63).

La posición de ambos autores es en lo fundamental manifiesta e idéntica. Un matiz peculiar de cada uno, sin embargo, puede descubrirse al compararlos. Ambos, al dar la doctrina verdadera, tienen ante la mente a sus adversarios: Suárez tiene la sentencia platónica, si bien supone que el mismo PLATÓN la abandonó en su diálogo *Filebo* [3]. Balmes, ade-

[3] Cf. *Philebo,* 38 c-40 a.

más de PLATÓN, se preocupa de KANT para excluir toda percepción innata, sea intelectual o "intuición pura" sensible. Ciertas discrepancias, no siempre justificables de la posición balmesiana, aparecerán más adelante.

2. INFLUJO PREVIO DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE.

¿Cómo, pues, *se inicia el conocer intelectual del hombre* mediante esa facultad espiritual que para ambos filósofos se ha, conforme a la clásica expresión aristotélica, "tanquam tabula rasa, in qua nihil est depictum"?

A. La *respuesta de Suárez,* que, en este punto del problema, es la clásica de la Filosofía escolástica, no requiere especial explicación [4]. Dos palabras para recordarla: el objeto sensible, influyendo en nuestras facultades cognoscitivas orgánicas, provoca la actividad cognoscitiva de éstas: tenemos ya la sensación primero externa y, como consecuencia de ésta, la interna, especialmente la de nuestra imaginación. Este acto cognoscitivo interior, todavía orgánico, ejerce su influjo causal en el entendimiento, y éste, así provocado y completado, reacciona desplegando sus actividades propias de carácter intelectivo-espiritual, a las que aludiremos más adelante, en la tercera fase del proceso.

B. Citemos a *Balmes textualmente,* sobre este iniciarse del conocer intelectual:

a) "No se hace del espíritu un lienzo donde se hallen pintados de antemano los objetos, sino una fuerza generadora que, dadas ciertas condiciones, produce sus fenómenos" (FE, Ideología pura, 5, 64).

De esas condiciones ya nos ha dicho que unas son de la naturaleza misma del entendimiento, como la de actuar sometido siempre al principio de contradicción (FE 4, 30, 207; FE, Ideología pura, 5, 62).

La otra condición indispensable, según Balmes, y es la que hace ahora a nuestro caso, es que se haya tenido previamente algún conocimiento sensitivo en nuestras facultades cognoscitivas inferiores, provocado por los objetos materiales perceptibles, gracias al cual sea posible la formación de nuestros conceptos o ideas intelectuales.

Que ese conocimiento sensitivo previo se ha de producir mediante

[4] La explicación de todo el proceso, según Suárez, seguida en sus afirmaciones positivas, si bien completadas en algunos detalles y expuesta de manera personal, puede verse en nuestra *Phychologia Rationalis.* Universidad Pontificia. Comillas (Santander). 1948, pp. 55-70.

el influjo de los objetos perceptibles, externos o internos al sujeto, lo dice cuantas veces niega las imágenes innatas o el Innatismo en el orden sensible humano (Cf. FF, 4, 30, ns. 199, 200, 207; FE, Ideología pura, 5, 55).

Que este conocimiento sensible es indispensable para la formación de nuestras ideas, con lo que quedará excluído también el Innatismo cartesiano, lo expresa así:

"... nuestra actividad [intelectual] no se despliega sin las impresiones" ["antes que recibamos impresiones de lo exterior" FE, Ideología pura, 5, 61]; (e *ibid.*, 5, 62).

Tales *impresiones* procedentes del exterior, es evidente que tienen que ser las excitaciones que los objetos materiales producen en nuestros órganos sensitivos. Y, por tanto, no habrá conocimiento intelectual sin que haya precedido actividad cognoscitiva sensitiva con influjos orgánicos.

Lo que se confirma, de la manera más categórica, con la respuesta que el mismo Balmes da a la más grave de las objeciones que a esta concepción del origen de nuestras ideas pudiera oponerse: la dificultad de que el orden corpóreo y orgánico influya casualmente en el intelectual espiritual. Balmes, si bien no se resuelve a afrontar de lleno esa seria dificultad, aun reconociendo su gravedad mantiene la necesidad del influjo sensitivo para que surja la actividad intelectual. Y, al fin, constreñido por la objeción, aunque sin avenirse a darle la solución definitiva escolástica y, en concreto, suareciana, sugiere una tentativa que esquive la dificultad, pero manteniendo en pie, así lo quiere él y supone que es posible, la necesidad del influjo procedente del orden corpóreo, como previo a la actividad intelectual:

"Es de notar que el argumento fundado en la imposibilidad de que el cuerpo transmita impresiones al espíritu nada prueba en favor de la opinión que combatimos [el Innatismo]. Aun cuando el argumento fuera concluyente, no se inferiría la necesidad de las ideas innatas, pues que con el sistema de las causas ocasionales se salvaría la incomunicación física del cuerpo con el espíritu, y al propio tiempo se pudiera defender que las ideas no preexistían, sino que han sido causadas a la presencia y con ocasión de las afecciones orgánicas" (FF, 4, 30, 200).

El pensamiento de Balmes está claro: aun en la posición que más podría favorecer al Innatismo, la que excluye el influjo causal de lo orgánico en lo intelectual, niega rotundamente las ideas innatas y, al mismo tiempo, afirma la realidad de alguna actividad orgánica como prerrequisito para la actividad intelectual.

Las coincidencias con Suárez, y con la verdad, tanto en lo negativo como en lo positivo, son manifiestas.

b) ¿Hay, sin embargo, respecto de este estadio previo al conocimiento intelectual, alguna *discrepancia entre nuestros autores?*

La más evidente es que mientras Suárez, con la doctrina escolástica tradicional, afirma categóricamente el influjo causal del orden orgánico en el intelectual, en orden a la producción de las ideas primeras, Balmes no se siente tan definitivo en esta afirmación. Otra vez, al menos, manifiesta sus reservas en este punto. Y consecuencia de ello, en nuestro caso, es el dar como posible el Ocasionalismo, no precisamente el malebranchiano, pero sí el de LEIBNIZ; con lo cual tiene que admitir lógicamente el Innatismo leibniziano, es decir, las ideas innatas, virtuales, aunque no actuales ni tan elaboradas como las platónicas, de todos los objetos materiales y espirituales que durante la vida vaya cada hombre conociendo intelectualmente. A esta consecuencia, implícita al menos, tan poco conforme con las reiteradas y categóricas conclusiones y razonamientos de Balmes en contra de toda idea innata, está a punto de conducirle la falta de resolución para abrazar la afirmación suareciana, escolástica y cierta, de que la actividad orgánica (sensitiva) influye como verdadera causa en el orden intelectual para la producción de las primeras ideas.

En el pasaje transcrito, Balmes no niega la existencia de ese influjo; sólo dice "aun cuando el argumento [contra el influjo causal del cuerpo en el alma] fuera concluyente". Pero en otro lugar declara más su posición, al tratar del problema fundamental, del que el presente no será más que un corolario: el de la unión entre el alma y el cuerpo (FE, Psicología, 5). Aquí refuta resueltamente el ocasionalismo leibniziano; pero respecto de la explicación positiva de esa unión y de la consiguiente comunicación de ambas partes del compuesto humano, llega una vez a declararse sencillamente agnóstico.

"Creo que no es fácil ni tal vez posible decidirse con seguridad ni aun con probabilidad por lo uno ni por lo otro [si el influjo entre el cuerpo y el alma es físicamente causal o sólo ocasional]. Esta es una de aquellas cuestiones que no pueden resolverse por falta de datos, y la ciencia, si alguna hay en este punto, debe limitarse a demostrar la existencia de este vacío" (FE, Psicología, 5, 23).

Más radical aún, unos párrafos después, en su última conclusión:

"De donde inferimos que la única resolución de la cuestión [acerca de la "Comunicación del alma con el cuerpo"] es el descubrir que no le tiene para nosotros" (Ibíd., n. 27).

Esta posición no incluye los errores e inconsecuencias a que está a punto de conducir el párrafo antes transcrito, pero exhibe un "ignoramus" que cierra el paso a toda razonable explicación, que ni la doctrina escolástica ni Suárez pueden admitir, y que el recto concepto tradicional de la unión sustancial entre el cuerpo humano y el alma racional, idéntica con la sensitiva y vegetativa, dejan muy satisfactoriamente resuelto, aun dentro de la innegable oscuridad característica de este misterio de la conjunción de la materia con el espíritu.

Para mejor enjuiciar ambas posiciones, recordemos, de paso, que por su parte la observación clínica psicosomática más reciente, desde su zona empírica, y la doctrina católica sobre el compuesto humano, desde su indefectible seguridad dogmática, aunque sin mezclarse en el problema filosófico, que no es de su incumbencia, declaran que ninguna de las hipótesis diversas de la unión sustancial, ideadas para explicar la unión y comunicación del alma con el cuerpo, se compaginan con los datos ciertos que la ciencia empírica y el dogma registran; y que, en cambio, la unión sustancial enseñada por la filosofía perenne, siguiendo y perfeccionando a ARISTÓTELES, está en el más perfecto acuerdo con el dogma y con la experiencia.

3. PRODUCCIÓN DE LA IDEA.

Estamos en el núcleo de la cuestión.

"Es preciso reconocer en el espíritu una facultad productiva de las ideas representativas, de lo que tampoco nos eximiríamos identificando las ideas con las percepciones [o intelecciones]" (FF, 4, 30, 206).

I. Posición fundamental de ambos:

A. En Suárez, el problema se plantea, como en todos los escolásticos, de modo más expreso y completo: es el punto central del "Origen de las ideas".

No hay por qué nos detengamos a exponer toda la doctrina suareciana sobre este asunto. Los puntos en que coincide con la doctrina escolástica tradicional, los suponemos conocidos: el entendimiento agente, mediante el influjo recibido del conocimiento sensible de la imaginación, ha quedado en disposición de obrar; su operación consiste en producir en el entendimiento cognoscitivo (posible) una modificación de orden intelectivo-espiritual, la especie inteligible impresa, necesaria para que el entendimiento posible pueda producir la idea; éste, en efecto, capacitado por la especie inteligible, produce la idea, entiende.

B. En Balmes, pudiéramos decir con cierto parecido, aunque muy lejano, que si comenzamos echando una ojeada general a su explicación de esta tercera fase, hallamos una coincidencia fundamental con la doctrina escolástica.

Entre todas las afirmaciones de Balmes sobre el punto ahora considerado, una hay *fundamental,* / categórica y que él no sólo no desmiente ni retracta nunca, sino que repetidas veces ratifica, y aun defiende enérgicamente en ocasiones diversas [5].

"*La teoría escolástica* sobre el origen de las ideas envuelve un sentido profundamente filosófico [...], porque *indica el verdadero camino* para explicar los fenómenos de la inteligencia en sus relaciones con el mundo sensible [...]. La indicación del verdadero camino consiste en presentar la actividad intelectual obrando sobre las especies sensibles" (FF, 4, 7, 50).

Oigámosle repetir en otra ocasión:

"El entendimiento agente de los aristotélicos [es] admisible en buena filosofía en cuanto significa una actividad del alma aplicada a las representaciones sensibles" (FF, 4, 20, 126).

No es necesario aducir más textos confirmatorios, que tendrán su lugar apropiado más adelante. Notemos solamente que, para más exactitud y conformidad con todas las corrientes escolásticas, mejor que hablar de la actividad intelectual ejerciéndose sobre las especies sensibles, estaría afirmar un influjo real entre esos conocimientos sensibles y el entendimiento.

Asimismo, respecto de los fundamentos en los que se basa esa comunicación entre lo sensitivo y lo intelectual, hay sus matices de discrepancia entre la explicación escolástica y la de Balmes: para aquélla, la raíz está en la *unidad ontológica* del alma, intelectiva y sensitiva al mismo tiempo; Balmes pone más de relieve la *unidad de conciencia* para los fenómenos sensitivos e intelectuales (4, 20, 125). De ahí también que esa comunicación se presente, en la explicación escolástica, como un fenómeno inconsciente; en la de Balmes debe ser consciente.

La posición fundamental de Balmes es, así, manifiesta. ¿Cómo desciende de ella a los detalles? ¿Qué selección hace de los elementos particulares de la explicación escolástica? ¿Cómo sustituye algunos de los eliminados y por qué de otros juzga que se ha de prescindir simplemente, sin necesidad de nuevos factores que los suplan?

---

[5] Sobre esta positiva defensa de lo principal de la teoría escolástica, véase nuestro estudio citado: "*¿Qué piensa Balmes del entendimiento agente?*". Cf. nota 1.ª

Es indudable que al buscar en Balmes la respuesta a estas preguntas, lo que inmediatamente salta a la vista, y con un predominio que parece totalidad exclusiva y absorbente, es la fase negativa de la respuesta: la indicación de lo que no admite de la explicación escolástica.

II. Examinemos, pues, primero este *aspecto negativo*. ¿Qué rechaza Balmes, y por qué?

A. Según Balmes, en el proceso productivo de las primeras ideas no hay por qué poner representaciones intermedias entre el acto cognoscitivo sensitivo de la imaginación y la idea con la que el entendimiento conoce. Las llamadas *especies inteligibles impresas,* defendidas por la generalidad de los autores escolásticos, como necesarias para la producción del acto intelectivo, Balmes *las rechaza.*

Asentada, a base de la experiencia, la indiscutible y trabadísima unión de todos los fenómenos de nuestra conciencia y expuesta la máxima unidad que caracteriza a nuestra alma, principio de nuestras operaciones sensitivas e intelectivas, se expresa y concluye así:

"Hay dentro de nosotros un hervidero, por decirlo así, de fenómenos de diferentes clases, que se enlazan, se modifican, se producen, se reproducen, influyendo recíprocamente los unos sobre los otros en comunicación incesante. De todos tenemos conciencia, todos se hallan en un campo común, en ese *yo* que los experimenta. ¿Qué necesidad hay, pues, de fingir seres intermedios para poner en comunicación las facultades del alma? ¿Por qué ésta, con su actividad llamada entendimiento, no podrá ocuparse inmediatamente de las afecciones y representaciones sensibles y de cuanto halla en su conciencia? Supuesto que esa conciencia, en su indivisible unidad, comprende toda la variedad de los fenómenos internos, no alcanzo por qué la actividad intelectual del alma no podría referirse a todo cuanto ella encierra de activo o de receptivo, sin que sea necesario fingir especies que sirvan como de correos para comunicar a unas facultades lo que está sucediendo en las otras" (FF, 4, 20, 125; cfr. Ibíd., n. 127).

Fundado en esta concepción de la unidad del alma, trata de rebatir esas entidades auxiliares para la producción del acto intelectual, por dos *motivos,* insinuado ya uno en lo que acabamos de transcribir, expuesto el otro en pasaje distinto; ambos motivos son los dos que siguen:

"La dificultad propuesta [sobre el paso del acto cognoscitivo sensitivo al intelectual] dimana de que se consideran las facultades del alma, no sólo como distintas, sino también como separadas, ejerciendo cada cual sus funciones en una esfera propia, exclusiva, enteramente aislada de la esfera de las demás" (*Ibíd.,* n. 125).

Expresa así el segundo:

"Dominados los aristotélicos por su idea favorita de explicarlo todo por *materia* y *forma,* modificando la significación de estas palabras según lo exigía el objeto a que se las aplicaba, consideraban también las facultades del alma como una especie de

potencias incapaces de obrar si no se les unía una forma que las pusiese en acto. Así es que explicaban las sensaciones por especies o formas, que ponían en acto la potencia sensitiva" (FF, 4, 7, 48; subraya Balmes).

Esa misma concepción, continúa Balmes, se aplicó a la imaginación, y, para proceder de modo consecuente, había que aplicarla al entendimiento. Ahora bien, éste no podía ser informado por formas o especies de orden sensitivo, orgánico; y, al mismo tiempo, cuanto el entendimiento recibiese para la producción de sus primeras ideas, lo había de recibir de los sentidos. De ahí, la necesidad de ciertas entidades intermedias, las especies impresas inteligibles, provenientes de algún modo del orden sensitivo, pero pertenecientes al intelectual por obra de su causa principal, el entendimiento agente.

Negadas, como hemos visto, estas especies inteligibles, lógicamente concluye contra el entendimiento agente, *estrictamente tal,* de la teoría escolástica:

"El entendimiento agente de los aristotélicos, admisible en buena filosofía en cuanto significa una actividad del alma aplicada a las representaciones sensibles, no lo parece tanto si se le supone productor de nuevas representaciones distintas del acto mismo intelectual" (FF, 4, 20, 126).

Con lo hasta aquí transcrito y ordenado, conocemos qué base fundamental asienta Balmes para explicar la producción de la idea, en lo que es notable, aunque no plena, su conformidad con la doctrina escolástica; sabemos además qué partes de ésta rechaza y qué motivos le inducen a ello.

B. Pasemos ya a *Suárez* y examinemos su posición con respecto a una de las precedentes afirmaciones de Balmes.

a) Arranquemos de la raíz; de lo que, a juicio de Balmes, constituye los motivos de admitir las especies impresas y, por tanto, el entendimiento agente.

¿La idea favorita de los aristotélicos de explicarlo todo por materia y forma? Examínese toda la exposición de Suárez sobre este problema, y no se hallará ni una sola alusión a la concepción de materia y forma para derivar de ella conclusiones sobre el origen de las ideas.

Esto, ¿qué significa? Que si bien Aristóteles, por ejemplo, alude expresamente a la concepción hylemórfica para deducir de ella la existencia en el entendimiento de un elemento pasivo y otro activo [6], y otros escolásticos proceden de modo análogo, Suárez no funda en modo al-

[6] *De Anima,* III, 5; 430 a. 10-15.

guno ahí su explicación sobre el origen de las ideas. Balmes, por consiguiente, ignoraba en este punto el pensamiento de Suárez, y, sin conocerse en esto, ambos *coinciden en no admitir* que la existencia de las especies impresas y del entendimiento agente *se derive como una aplicación o un corolario de los principios generales del hylemorfismo* [7].

La primera razón aducida por Balmes contra las especies y el entendimiento agente, de absoluta eficacia a su juicio, la formulaba dos siglos antes Suárez, así:

"Siendo una misma el alma que siente y entiende, si conoce algo por los sentidos, al punto queda excitada para conocerlo más exactamente por el entendimiento" [8].

Imposible mayor concisión ni más densidad en presentar lo más robusto de la razón aducida por Balmes a su favor [9].

¿Posición de Suárez respecto de esta opinión? Por de pronto nos dice que es cosa ya muy antigua. Como sus defensores cita a los tres filósofos del siglo XIII: DURANDO, ENRIQUE (Gandavense) y BACON, precedidos, siglos antes, por los neoplatónicos SIMPLICIO y el cristiano J. FILOPÓN. Y de ella discrepa totalmente: Que el alma es una, es manifiesto; que las facultades no sólo están sumamente unidas y trabadas entre sí, sino que acaso ni se distinguen realmente, no lo toma aquí en cuenta Suárez, porque la primero es indudable, y ningún escolástico pensó en separarlas, contra lo que Balmes parece imaginar en su raciocinio; y lo segundo es una cuestión discutible, sobre la que no va a

---

[7] Suárez, naturalmente, se encuentra con que en el entendimiento, como productor de la idea, se realiza la teoría hylemórfica, en su sentido lato y general, en cuanto que en él se da la duplicidad de potencia y acto físico: en potencia está el entendimiento posible antes de recibir la especie impresa, y ésta, producida por el entendimiento agente, actúa a aquél y lo constituye en acto primo próximo para que produzca la intelección; pero todas estas analogías y, si se quiere, realizaciones de la duplicidad física hylemórfica, no las afirma Suárez derivándolas por vía deductiva de la tesis general del hylemorfismo, como una aplicación de éste al caso presente, sino que llega a ellas a base de los datos empíricos sobre la intelección, sobre las analogías entre ésta y los recuerdos, sobre la discrepancia entre el orden intelectual y el sensitivo. Hallada así la insuficiencia del entendimiento posible y aplicado el principio de causalidad y el de razón suficiente, concluye que el entendimiento posible tiene que ser completado por la especie impresa producida a su vez, según lo exigido por los mismos principios de causalidad y razón suficiente, por el entendimiento agente. La coincidencia de este resultado con la aplicación de la teoría hylemórfica al caso presente, señalará una confirmación de ésta, pero no, según el proceso lógico como se la ha obtenido, una derivación lógica o un corolario de la misma. Balmes rechaza que deba admitirse como un corolario. Suárez, ya se ve, está de acuerdo.

[8] "Cum eadem anima sit quae sentit it intelligit, si quid apprehendit per sensum, illico excitatur ad cognoscendum exactius per intellectum" (3, 1, 3).

[9] Recuérdese el párrafo, otras veces citado, de la FF, 4, 20, 125, en el que con más vigor propone Balmes su argumento de la unidad de la conciencia y, por consiguiente, del obvio paso inmediato de lo sensitivo a ser conocido por el entendimiento.

asentar Suárez una argumentación que cuenta con fundamentos más sólidos. Estos son, sencillamente, lo admitido por Balmes y por todos los espiritualistas sobre la esencial diversidad entre las ideas y las sensaciones, la estricta espiritualidad de las primeras y, lo que Balmes no tenía tan claro, la naturaleza orgánica de estas últimas.

b) A base de estas realidades indiscutibles, sobre las facultades y actos cognoscitivos de nuestra alma, y de ciertos datos empíricos perfectamente observables en nuestra actividad cognoscitiva, Suárez desarrolla una argumentación con la que responde a la objeción que se había propuesto y deja con ello enjuiciada la posición balmesiana. Adviértase, de paso, la ausencia de todo apriorismo y de toda alusión a la teoría hylemórfica.

Indiquemos, esquemáticamente, lo que él expone con su habitual amplitud exhaustiva:

"Es necesario—comienza asentando—en todo conocimiento que se una el objeto cognoscible con la potencia cognoscitiva" [10].

Y esto, prescindiendo ahora de los casos en que el objeto se ponga en contacto inmediato con la potencia, esta unión, este recibir el influjo del objeto para que la potencia pueda llegar a conocerlo, se hace por medio de elementos intermediarios, "las especies que provienen del objeto" (Cf. 3, 1, 5).

La realidad y existencia de tales especies o influjos físicos provenientes de los objetos, en orden, por ejemplo, a la visión, no es ninguna afirmación apriorística en la explicación suareciana, sino que

"... son *muchos* los *experimentos* que nos dan a conocer que las especies provienen del objeto" [11].

Indica varios de esos fenómenos empíricos y experimentales, apodícticos, como la presencia de nuestra imagen en la pupila del sujeto que nos está viendo, la representación de los objetos en los espejos, el aparente cambio de magnitud de los objetos al ser vistos a través de una lente, etc.; todos los cuales demuestran la realidad del influjo proveniente del objeto a la potencia visual del observador, a través del medio, según cuyo índice de refracción experimenta aquel influjo diversas modificaciones. Enumeración de datos experimentales que cierra Suárez con esta confirmación, experimental también:

---

[10] "Unio obiecti cognoscibilis cum potentia necessaria est in omni cognitione" (3, 1, 4).
[11] "[...] multis *experimentis* cognoscuntur species provenientes ab obiecto" (3, 1, 5).

"Y otros hechos semejantes los advertimos por la refracción de las especies y por otras alteraciones de las mismas, como demuestra la óptica" [12].

Continúa Suárez arguyendo sobre la necesidad de las especies para que pueda conocer la imaginación e igualmente el entendimiento.

En todo esto no puede poner dificultad Balmes; más o menos implícitamente lo afirma, y, si llegase a negarlo, las ciencias físicas y fisiológicas y la psicología experimental le obligarían a admitirlo [13].

Pero Suárez no se detiene ahí, y, razonando más filosóficamente, continúa con nuevos argumentos de más orientación deductiva. Fijémonos en el segundo de ellos, basado lo debidamente en la experiencia:

"La potencia cognoscitiva es indiferente para actuar sobre este o sobre aquel objeto [para conocer uno u otro], y por eso, para quedar determinada a conocer en cada caso particular, necesita unirse de algún modo con el objeto mismo" [14].

Y esto sólo se logra *mediante* una *unión intrínseca* del objeto con la potencia:

"Porque la indiferencia intrínseca de la potencia no puede ser eliminada sino por algo intrínseco [a la misma]" [15].

Esto es evidente. Y, por tanto, concluye Suárez:

"Por lo cual, si ni el objeto exterior actuase sobre la potencia, ni la potencia sobre el objeto, no podría la potencia ser determinada hacia el objeto mismo [a conocerlo]" [16].

De lo que fluye con la misma necesidad otra conclusión: la de que

"Cuando el objeto se une a la potencia mediante la especie, es necesario que la especie misma esté intrínsecamente en la potencia cognoscente" [17].

---

[12] "Similiaque alia deprehendimus ob specierum refractionem, aliasve earum immutationes sicut perspectivi demonstrant" (3, 1, 5).

[13] Sobre la realidad y necesidad de tales especies para el conocimiento sensitivo externo, a la luz de la ciencia actual, hemos tratado en nuestra comunicación al Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, octubre 1948, titulada: *Lo físico, lo fisiológico y lo psicológico en el conocimiento sensitivo externo.*

[14] Potentia cognoscitiva est indifferens ad operandum circa hoc vel illud obiectum, et ideo ut determinetur in particulari ad cognoscendum, indiget coniunctione aliqua ad ipsum obiectum" (3, 1, 7).

[15] "Nam intrinseca indifferentia potentiae non nisi per intrinsecum aliquid tolli potest" (*Ibid.*).

[16] "Quare si nec ipsum obiectum extrinsecum ageret in potentiam, neque potentia in obiectum, non posset potentia ad obiectum ipsum determinari" (*Ibid.*).

[17] "Quando obiectum unitur potentiae media specie, necesse est ipsam speciem esse intrinsece in potentia cognoscente" (3, 1, 8).

Con esto estamos en el punto crítico de las especies inteligibles impresas. Para que el entendimiento, intrínsecamente indiferente para conocer y para conocer este o aquel objeto, sea determinado a conocer, y precisamente uno de los dos, ¿bastará que la imagen de ese objeto esté presente en la imaginación?

Balmes opina que sí. Suárez, en cambio, afirma categóricamente:

"De lo cual [lo que acabamos de transcribir] se colige que *es falso* el *que el entendimiento quede determinado* suficientemente por *la imagen* presente en la imaginación" [18].

¿Por qué?

Suárez justifica su conclusión con cinco razones.

Consignemos algunas:

Es la primera de carácter general: la imagen de la fantasía está en el orden sensitivo, orgánico, esencialmente inferior al intelectivo-espiritual del entendimiento. Luego, por más unidad que haya en el alma, esa entidad inferior no basta para explicar la operación de esa otra potencia superior.

"En primer lugar, porque la imagen de la fantasía, como material que es y situada en una potencia inferior, no puede ser capaz de [intervenir en] la operación espiritual de una potencia superior" [19].

Recorre Suárez, en la razón segunda, las diferentes maneras como la imagen sensitiva de la fantasía tendría que concurrir para determinar intrínsecamente al entendimiento y coadyuvar con él a la producción de la idea. Y de este detallado examen deduce igualmente la imposibilidad de que esa imagen preste al entendimiento la ayuda suficiente para esa su operación intelectual.

"Además, la imagen de la fantasía no puede determinar al entendimiento como forma accidental inherente a él, porque es material; ni tampoco como objeto, porque el entendimiento no conoce al objeto en la imagen de la fantasía; ni, finalmente, como cooperante con el entendimiento, porque, al ser material, no podría cooperar a producir un acto espiritual" [20].

---

[18] "Ex quibus colligitur falsum esse intellectum sufficienter determinari per phantasma" (3, 1, 8).

[19] "Primo, quia phantasma cum sit quid materiale, et in inferiori potentia exsistens, non potest esse sufficiens ad operationem spiritualem potentiae superioris" (3, 2, 9).

[20] "Item, phantasma non potest determinare intellectum ut forma inhaerens illi quia est materiale; neque etiam ut obiectum, quia intellectus non cognoscit rem in phantasmate, neque denique ut cooperans intellectui, quia cum sit materiale non posset cooperari ad actum spiritualem. Ergo" (*Ibid.*).

Toma Suárez su tercera razón de la consideración directa de lo que es el orden intelectivo-espiritual, del que es operación propia, específica y la más perfecta, la intelección. Y de la conveniencia de que tal operación se realice con elementos de ese mismo orden, concluye que el factor que ha de concurrir inmediatamente, con el entendimiento, a la producción de la idea no es la imagen de la fantasía, sino una entidad intelectivo-espiritual: la especie inteligible impresa.

Todavía continúa Suárez aduciendo nuevas razones, fundada una de ellas en el hecho, de gran eficacia probativa, de la memoria intelectual, comprobada en nuestros días con las experiencias de laboratorio, por la psicología experimental.

Suárez concluye, de todo lo dicho, que existen esas especies inteligibles impresas.

c) Como Balmes, de la negación de estos elementos auxiliares del entendimiento deduce que tampoco se da una causa productora de los mismos, el entendimiento agente estrictamente tal, así Suárez, por el contrario, demuestra la existencia de esa potencia espiritual en el alma, necesaria para la producción de estas entidades intelectivo-espirituales, que de ningún modo pueden tener por causa eficiente, adecuada, la imaginación ni las imágenes de ésta:

"La *conclusión cierta* sea la siguiente: es necesaria una facultad productiva espiritual, por cuya virtualidad se produzcan las especies inteligibles, porque éstas, efectos que han de brotar de aquélla, son realmente producibles e inmateriales" [21].

Ya se ve que, respecto de las especies inteligibles impresas y del entendimiento agente como causa de las mismas, la posición de nuestros dos autores es antagónica. Se habrá observado, igualmente, cómo Suárez reconoce lo que hay de razón en las objeciones balmesianas; prevé lo que en ellas había de aparecer de más valor contra la explicación escolástica, y lo refuta eficazmente; y si su previsión no alcanza a todos los matices y cambiantes de opinión tan fluctuante como la de Balmes, en este punto, deja bien asentadas las razones y soluciones con qué resolverlas después de conocidas; finalmente, prueba y confirma su propia posición positiva, la clásica de los escolásticos, con sólidos argumentos desconocidos por Balmes.

Con esto está examinada la fase negativa de la explicación balmesiana.

---

[21] "Conclusio certa sit necessarium esse virtutem spiritualem, cuius vi fiant species intelligibiles: siquidem effectus quidam producibiles sunt atque immateriales" (4, 2. 4).

III. Pasemos al *aspecto positivo.*

A. ¿Cómo explica Balmes el positivo producirse de las ideas en la mente, bajo el doble influjo de las previas representaciones sensibles y del entendimiento, una vez eliminadas las especies impresas y la causa de éstas?

a) La respuesta nos la dará con expresiones, parte de cuyo contenido corresponde a lo tratado anteriormente al hablar del "influjo previo del conocimiento sensible"; ya que, al negar las especies inteligibles, tendrá que influir lo sensitivo en el mismo producirse del acto intelectual. Las expresiones concretas en que encierra Balmes la explicación positiva del origen de las ideas, son las siguientes:

"Más arriba de las facultades sensitivas hay otra superior, la intelectual [...], donde reside esa fuerza intrínseca, que, si bien es excitada por las impresiones sensibles, se desenvuelve también por sí propia, apoderándose de aquellas impresiones y convirtiéndolas, por decirlo así, en propia substancia, por medio de una asimilación misteriosa" (FF, 4, 5, 36).

Así se expresa la primera vez que trata el asunto. Las frases un tanto metafóricas pasan a tener un sentido propio, en el pasaje dedicado al mismo asunto en el capítulo siguiente al ahora citado:

"El acto del entendimiento puro y el de la intuición sensible [conocimiento sensitivo] se encuentran en un campo común: la conciencia; allí se ponen en contacto, ofreciendo el uno los materiales y ejerciendo el otro su actividad perceptiva" (FF, 4, 6, 44).

Sigamos consignando rasgos positivos:

"La indicación del verdadero camino [para explicar el origen de las ideas] consiste en presentar la actividad intelectual obrando sobre las especies sensibles y convirtiéndolas en alimento del espíritu" (FF, 4, 7, 50).

Con esta nueva explicación vuelve Balmes al lenguaje metafórico sin decir cosa nueva no afirmada ya antes.

Hay que admitir en buena filosofía—nos dice en otro lugar—:

".. una actividad del alma aplicada a las representaciones sensibles" (FF, 4, 20, 126).

que actuará del modo siguiente:

"El entender es todo actividad; la receptividad del alma no tiene en ello más parte que proporcionar los materiales" (*Ibíd.*).

"Los conceptos elaborados en presencia de dichos materiales no parecen ser otra cosa que el ejercicio de esa misma actividad" (*Ibíd.*).

Finalmente, al resumir su exposición, en el capítulo último del citado libro cuarto "de las ideas" se expresa en estos términos:

"Las ideas [...] son actos que brotan, por decirlo así, del fondo de nuestra alma, y que aparecen y desaparecen como las flores en la planta; y así de todos modos hemos de reconocer en nosotros una fuerza que, colocada en las debidas circunstancias, produce lo que antes no existía" (FF, 4, 30, 206).

Con los pasajes citados tenemos la doctrina positiva de Balmes sobre la producción de nuestras primeras ideas. Su contenido, ¿cuál es?

Reflexionando sobre esos párrafos, hallamos que en ellos se nos dice que la idea ha de tener su causa que la produzca: el alma, el entendimiento. Mas éste no se basta por sí solo. Se requiere, por tanto, algo más. ¿Qué?

Eso que Balmes llama "el influjo" del conocimiento sensitivo previo; "los materiales" que provienen de la sensibilidad, es decir, los conocimientos sensitivos. ¿Qué sucede una vez presentes éstos en la conciencia? Por ser ésta una y estar cuanto hay en ella muy unido, el entendimiento entra ya en su característica actividad: se realiza el proceso del entender. ¿Cómo? Balmes nos da la respuesta en estas frases: "el entendimiento convierte, por decirlo así, aquellas impresiones sensibles en propia substancia" (FF 4, 5, 36); "las convierte en alimento del espíritu" (FF 4, 6,44); "el entendimiento, colocado en las debidas circunstancias, produce lo que antes no existía" (FF 4, 30, 206).

b) Esta respuesta que Balmes nos ofrece como teoría explicativa del origen de las primeras ideas hace brotar en la mente las siguientes *reflexiones*:

La clave para Balmes ya se ve que está en la comunicación, indicada por los Escolásticos, entre los conocimientos sensibles y el entendimiento (FF 4, 6, 50).

Ahora bien; esa comunicación, según la unánime afirmación de cuantos Escolásticos sostienen la doctrina clásica del origen de las ideas, implica indispensablemente la realización de aquel principio: "ex subiecto *et obiecto* paritur notitia", el conocimiento lo producen el sujeto y el objeto, principio singularmente válido en los conocimientos primeros, tanto sensitivos como intelectuales. Esto exige a su vez dos indispensables realidades: la de la acción del cuerpo sobre el alma y la de que el influjo producido por esa acción sea causal. Negar cualquiera de estas dos afirmaciones será acertado o erróneo; pero es, indudablemente, ponerse en contradicción con lo fundamental de la explicación escolástica. Balmes afirma resueltamente que lo fundamental de esta explica-

ción hay que mantenerlo, y al detallar sobre los dos puntos señalados, se declara hasta agnóstico con relación al primero y, consiguientemente, indeciso e irresoluto sobre el segundo, si la actuación del cuerpo será respecto de la del alma, en el caso que nos ocupa, la de causa, de condición o de simple ocasión.

Capital es también, y de la raíz misma de la explicación escolástica, la naturaleza orgánica del conocimiento sensitivo, con lo que se tiene en ella el enlace entre cuerpo (animado) y alma (forma del cuerpo).

Pues bien; para Balmes la actividad sensitiva ¿es orgánica o no? Debería serlo, supuesta su aceptación de lo fundamental de la explicación escolástica; sin embargo, propende siempre (por expresarnos atenuadamente) a negar que en lo sensitivo intervenga como constitutivo o causal el factor materia. Nueva inconsecuencia con su posición fundamental.

Y de ser la sensación obra de sola el alma, las consecuencias ilógicas se oponen no ya a los asertos escolásticos, sino a otros fundamentales del propio Balmes: la dificultad de que la materia actúe sobre el alma para que ésta produzca sensaciones le obligará a recurrir de nuevo, y aun para las meras sensaciones, al *deus ex machina,* arquitecto de la armonía preestablecida leibniziana y sembrador en el alma de sus correspondientes ideas innatas, en abierta pugna con la proscripción tan reiterada de Balmes contra toda clase de ideas e imágenes innatas.

Pero además de ser la sensación obra de sola el alma, como la intelección, la comunicación entre aquélla y el orden intelectual parece debería ser sencillísimo, y más con la suma unidad de alma y conciencia, tan encarecida por Balmes, todo sería moverse dentro del orden puramente espiritual, algo así como es obvia y sin dificultades la comunicación entre el entendimiento y la voluntad. Balmes, sin embargo, no parece que la ve tan fácil. Efectivamente. Las relaciones entre entendimiento y voluntad no parecen presentarle las dificultades con que se tropieza en el paso de lo sensitivo a lo intelectual; del influjo entre estos dos órdenes habla como de cosa oscura, más bien por expresiones metafóricas, y al usar las propias, lo hace en términos que no disipan suficientemente las nieblas de lo indescifrado.

Más aún: pudiera uno preguntarse, en esta hipótesis de la sensación causada por sola el alma sin intervención ninguna orgánica en su producción, por qué había de ser la sensación tan diferente de la idea que el paso de aquélla a ésta requiriese esas misteriosas transformaciones a las que Balmes alude. Pues bien; la solución de todo el enigma está en que esas diferencias se dan, y Balmes las conoce, como tantas veces lo demuestra brillantísimamente al demoler al sensismo; mas, por

apartarse de la fundamental solución escolástica de la unión substancial, se cierra el paso para penetrar en la naturaleza íntima del fenómeno sensitivo. Sin embargo, no se abrazó tampoco tan decididamente con el error de la sensación no orgánica que hallase del todo patente el paso de ella al entendimiento. Con eso, al evitar, hasta cierto punto al menos, el error, tiene que renunciar a la esperanza de solución que éste engañosamente le ofrecía [22].

Por último, influenciado claramente Balmes por los únicos escolásticos que había conocido, se refiere siempre a la comunicación entre el orden sensitivo y el intelectual, indicando que el entendimiento actúa sobre las imágenes sensibles de la fantasía. Admitir de este modo la explicación escolástica está expuesto a las dificultades gravísimas, acaso insolubles, de la llamada *elevación o iluminación formal* de la imagen sensitiva. Si hubiese conocido la explicación de Suárez, ¿no sería éste un punto más en el que hubiese estado de acuerdo con el Doctor Eximio? Baste notar que las expresiones de Balmes suenan a veces al error refutado por SANTO TOMÁS [23] y DURANDO [24] contra los que pensasen que la imagen de la fantasía se transformaba en la especie inteligible; error que resultaría más grave en Balmes, ya que supondría que la imagen sensitiva se transformaba en idea espiritual, y en el que, presentado en estos términos precisos, Balmes, debelador del sensismo, jamás incurriría. Eso mismo, aunque la transformación fuese "misteriosa" como la llama Balmes cuando usa tal palabra, ya se ve que incluiría en los elementos presentados por la fantasía y que el entendimiento "elabora", "transforma" y "asimila", una manifiesta causalidad respecto de la idea producida mediante ese proceso transformativo y cuasinutritivo. Ahora bien, esto no se compagina fácilmente con la atribución de mera ocasión o condición a los elementos procedentes del mundo exterior material, que son los que, depurados, presentaría el conocimiento sensitivo al entendimiento.

---

[22] De admitir el concepto de sensación-orgánica que, según lo que acabamos de ver, parece implícitamente traslucirse *a veces* en Balmes, no puede menos de llamar poderosamente la atención la oposición de dos extremos, entre los que él, más o menos explícitamente, vacila, y a los que alternativamente se va inclinando, según sea uno u otro el aspecto que en el problema considera: primero, la unidad de la conciencia defendida tenazmente como algo tan uno e íntimamente comunicado en todas sus actividades que, a su juicio, hace superflua toda mediación de especies impresas para relacionar lo sensitivo-orgánico con lo intelectivo-espiritual; segundo: asentado lo que precede, aproximarse reiteradas veces al ocasionalismo o a la armonía preestablecida, erróneas teorías, según las cuales lo orgánico no se puede poner en comunicación de ningún modo con lo intelectivo-espiritual.

[23] *S. Th.*, I, q. 85, a. 1, ad 3. (Cf., sin embargo, nota 26.)

[24] *In I Sent.*, d. 3, q. 5, n. 4-7.

Finalmente, ¿cuál es la última expresión que condensa lo requerido por el entendimiento para prorrumpir en la actividad intelectual produciendo la idea? Estar, nos responde Balmes "colocado el entendimiento en las debidas circunstancias" (FF 4, 30, 206).

Esto es indudablemente verdadero, pero no da una explicación satisfactoria. Esta, respecto del proceso del origen de las ideas, consiste precisamente en señalar cuáles son esas circunstancias y en justificar su existencia.

Este examen nos ha hecho encontrar de nuevo en la tercera etapa del proceso las dificultades capitales halladas en la segunda. A esto se ha añadido una notable falta de datos positivos que señalen los pasos del proceso mismo. Por último, lo poco de positivo que se nos ofrece se presenta envuelto en un lenguaje metafórico que parece menos propio de momentos en que se han de precisar todo lo posible los conceptos; y esto tanto más cuanto que el propio Balmes medio reprocha con cierta ironía a los Escolásticos el haber mezclado ese follaje tropológico en la explicación del proceso que ahora nos ocupa.

Estas deficiencias, a las que va anejo, como más arriba expusimos, el peligro de tener que admitir lógicamente aun las mismas ideas innatas tan clara y reiteradamente rechazadas por el propio Balmes, se revelan una vez más, junto a otros aciertos, en las siguientes líneas:

"Los elementos primitivos de nuestra inteligencia son dos: la intuición de la extensión, como base de todas las representaciones sensibles, y de la idea de ente como fundamento de todos los conceptos; pero ambas cosas se hallan [...] sometidas [...] *a posteriori* a los datos suministrados por la experiencia externa e interna. *Estos elementos no preexisten en nuestro espíritu sino en germen;* esto es, en las facultades perceptivas, las que se desarrollan cuando se ofrecen *las causas u ocasiones* excitantes" (FE, Ideología pura, 5, 63).

Conforme esto con lo afirmado en esta misma obra, unos números antes:

"La única resolución de la cuestión [acerca de la "Comunicación del alma con el cuerpo] es el descubrir que no la tiene para nosotros" (*Ibid.*, n. 27).

c) Añadamos, para completar un juicio objetivo sobre la explicación examinada. *tres observaciones:*

Sea la primera que esa misma perplejidad que tanto en la etapa segunda como en la tercera hemos notado, entre atribuir a lo sensitivo un influjo causal o de mera ocasión o condición, es señal de que se aproxima a la verdadera explicación más que todos aquellos autores, aun

considerable número de escolásticos, capitaneados por DURANDO y OCCAM, y entre los que parece contarse también PALMIERI, para quienes el influjo de la imagen de la fantasía era de pura y simple condición, sin intervención causal de ningún género. Pues bien, en época en que sobre lo escolástico pesaba un descrédito sólo comparable al olvido en que se le tenía, Balmes, aunque irresoluto, se aproxima más a su explicación, y con ella a la verdad, de lo que lo habían hecho otros felices ingenios en siglos del mayor florecimiento de la *Philosophia perennis*. Este es un gran mérito del penetrante filósofo de Vich, que veía la necesidad de algo más que un influjo condicional para comunicar la sensibilidad con el entendimiento en orden a la producción de las ideas primeras.

Ese paso, sin embargo, no lo penetró con claridad. Esto acusan las metáforas aludidas. Pero respecto de éstas, acaso también se pueda disculpar su deficiencia. No es difícil que contribuyese a dejarle en esa oscuridad el haberse fijado, tal vez exclusivamente, en la concepción del sector escolástico que pretende explicar esa comunicación de la imagen sensitiva y el entendimiento mediante la llamada "iluminación formal" o en las de otros demasiado adheridos a ciertas frases metafóricas. Nada extraño que esas exposiciones no le ilustrasen suficientemente [25].

Por fin, su categórica y reiterada afirmación de que la solución hay que buscarla únicamente en la unidad del alma intelectiva y sensitiva relacionada, por este segundo título, con las afecciones orgánicas, es un acierto fundamental. Este le distancia radicalmente de MALEBRANCHE y LEIBNIZ, a pesar de que en instantes difíciles se vea tentado a buscar momentáneo refugio en los equivocados sistemas de estos autores. Este mismo, frente al grave riesgo de incurrir no ya en deficiencias, sino en serios errores, adonde le hubiera conducido su agnosticismo respecto de la explicación de la comunicación entre alma y cuerpo, le mantiene *firme* y lógico *en el fondo*, de lo que son indicio las mismas vacilaciones explícitas, con aquella su posición fundamental de que el verdadero camino para la solución es el abierto por la teoría aristotélicoescolástica.

d) En otra ocasión, al estudiar "¿qué piensa Balmes del entendimiento agente?", concluíamos afirmando que si la explicación ecléctica balmesiana sobre el origen de las ideas era completa y coherente, habría de tenerse por acierto genial de su autor; si no, las proposiciones suyas más categóricas, reiteradas y no desmentidas nunca explícitamente habían de admitirse como sus posiciones fundamentales y más arraigadas, y estimadas por él como más firmes que aquellas otras a las que pre-

[25] Cf. lo que se indica en la nota 26.

senta como menos seguras. Ahora bien, si en algo nunca vacila Balmes es en reconocer lo capital de la solución escolástica: la comunicación entre los órdenes sensitivo e intelectual como camino único para la solución de este problema.

Así, en definitiva, comparando la posición de Balmes, después de detenido examen, con la solución escolástica, hallamos, por de pronto, lo que en repetidas ocasiones suenan las expresas palabras del propio Balmes: *en general, asentimiento a la teoría escolástica, y en puntos particulares,* viendo las deficiencias a que conduce a Balmes la separación, en casos concretos, de la ruta abierta por Aristóteles, perfeccionada por los escolásticos medievales y renovada por Suárez, encontramos una *nueva confirmación de la seguridad y acierto de ésta.*

B. Suárez, avanzando por ella, *da la explicación siguiente:*

a) Las dos etapas, de comunicación entre lo sensitivo y lo intelectual la primera, y de producción del fenómeno intelectivo puramente espiritual la segunda, están por él perfectamente precisadas y definidas.

Por de pronto, nada de ambigüedad ni vacilaciones en los principios: el alma sensitivo-intelectiva es una, y esto con una indefectibilidad incompatible con ningún género de escisiones entre estos dos componentes del hombre: lo sensitivo y lo intelectual.

El alma, una, produce y recibe, al actuar con el cuerpo, las imágenes sensitivas y, por su virtualidad racional, ejercita las actividades intelectivas puramente espirituales. Ahí radica la posibilidad del influjo real que las actividades sensitivas ejercen en la aparición de las primeras actuaciones intelectivas al originarse las ideas primeras.

El alma *espiritual (sensitivo-intelectiva),* dotada, sí, de virtud para producir especies inteligibles, pero que no posee todo lo necesario para producir tal especie determinada, al ser modificada y perfeccionada mediante la imagen de la fantasía, recibe el único complemento que le faltaba para poder producir en concreto esta o aquella especia inteligible. Nada, por consiguiente, de ocasionalismo o explicaciones parecidas.

Y el influjo que, según lo dicho, ejerce la imagen de la fantasía sobre el alma en orden a la producción de la especie inteligible, ¿en qué consiste? En algo no fácil de definir, pero que puede ser comparado con el que causa el modelo en el artista que de él saca una copia. De otro modo: ese influjo es una modificación producida en el alma espiritual —que, por ser también sensitiva, junto con el órgano al que informa, produce y recibe la imagen sensitiva—, en virtud de la cual queda ella excitada y determinada para producir, con sus energías espirituales-in-

telectivas, una semejanza virtual espiritual del objeto representado en la imagen sensible de la fantasía.

Oigámoselo a él:

"En virtud de la unión que [imagen sensitiva y entendimiento agente] tienen en la misma alma [...], el conocimiento sensible, sin concurrir eficientemente a aquella acción [con la que el entendimiento agente produce la especia impresa] actúa [...] como excitando al alma; o a manera de causa ejemplar; y de ese modo, cuando el alma, por medio de la imaginación primero conoce alguna cosa, por medio de esa facultad espiritual que llamamos entendimiento agente, como que dibuja en el entendimiento posible aquella misma cosa" [26].

El primer paso está dado. La clave, aunque no expresada por Suárez con tanto detalle y pormenor, como podemos hacerlo después de haber meditado sobre las enseñanzas de él recibidas, es la identidad de alma, espiritual y al mismo tiempo sensitiva e intelectiva. Doctrina perfectamente acorde y consecuente con el aserto unánime escolástico de la unión substancial entre alma racional y cuerpo.

Con este entrar en actividad el orden espiritual-intelectivo del alma,

---

[26] "ex vi unionis quam habent phantasma et intellectus agens [...]; ipsa sensibili cognitione minime concurrente efficienter ad eam actionem, sed habente se instar [...] excitantis animam, aut vero ad instar exemplaris: atque ita fit, ut anima cum primo phantasiando cognoscit rem aliquam, per virtutem spiritualem, quam intellectum agentem vocamus, depingat rem eamdem in intellectu possibili" (4, 2, 12). Más arriba había empleado esta expresión equivalente sobre el influjo de la imagen: "quasi exemplar intellectui agenti praebendo" (*Ibid.*).

Otra frase añade Suárez tomada de Santo Tomás: la imagen de la fantasía actúa "habente se *instar materiae*" (Cf. S. Th., I, q. 84, a. 6, c.); la mente de Suárez está clara por las otras frases suyas y por las razones que aduce para explicar claramente cuál es, a su juicio, el verdadero significado de esas dos palabras del Doctor Angélico. Si es ésa o no la significación que les dió Santo Tomás, puede discutirse. Suárez aduce sus razones, teniendo bien en cuenta otros pasajes del mismo Santo. Recientemente el R. P. M. Barbado, O. P., en documentado estudio póstumo defiende otra opinión, a nuestro parecer, muy fundadamente. Ella implica en Santo Tomás una explicación de la "illuminatio phantasmatis", llena de lógica en el sistema, pero que supone una afirmación previa tan difícil de admitir que ha obligado, en general, a los tomistas (Capréolo, Ferrariense, Cayetano, neoescolásticos) a abandonarla. Compárese sobre esta opinión a Barbado, O. P.: *Estudios de Psicología Experimental* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Madrid, 1948, vol. II. *El proceso dinámico de la intelección*, § IV, p. 87, y a Hugon, O. P. Cursus Pholosophiæ, IV, *Metaphysica phychologica*, París (sin fecha), 3, a. VI, p. 87, "cuarta conclusio".

Suárez, reconociendo el sentido más obvio de otros textos de Santo Tomás, y al mismo tiempo lo difícilmente admisible de la opinión en ellos expresada, comenta respetuosamente: "Nihilominus verus sensus est quem proposuimus ad ipsumque verba S. Thomae sunt trahenda, vel certe non sunt in rigore accipienda (4, 2, 15).

La opinión que más se aproxima a la de Santo Tomás es la de la "illuminatio formalis mediante entitate viali"; sin embargo, no es la del Santo ni la de Capréolo, ni el Ferrariense, ni Cayetano, sus más insignes comentadores. Por eso no deja de ser extraño que sea la propuesta como "Thomistarum Sententia", como lo hace, por ejemplo, Gret. O. S. B. *Elementa Philosophiae*[5]. *Phil, nat.*, th., LVI, n. 576, 4, p. 462.

previamente ayudado por el sensitivo, estamos en la fase superior y última de la producción de la idea.

El entendimiento agente, en otros términos el alma, capacitada y determinada según lo expuesto para operar en el orden intelectual, despliega su característica actividad eficiente: mediante una acción eductiva, que él solo ejecuta, sobre el entendimiento posible, produce en ésta la especie inteligible impresa; éste, a su vez, así modificado y perfeccionado, queda dotado de lo único que necesitaba para poder actuar. "Por obra del objeto y del sujeto se produce el conocimiento", según la clásica y cierta expresión de San Agustín admitida por toda sana filosofía, y en particular por Suárez y Balmes; pues bien, esa colaboración de ambos ya es posible al hallarse la potencia del sujeto enriquecida con el influjo del objeto, transmitido de modo que pueda adherirse y colaborar con el entendimiento puramente espiritual, por medio de la especie inteligible puramente espiritual también. El entendimiento cognoscitivo o posible, causa necesaria, al hallarse con todos los requisitos suficientes para obrar, prorrumpirá en el acto de entender: producirá la idea del objeto representado en la imagen de la fantasía.

b) El proceso está descrito. Eliminada toda metáfora, aunque luego Suárez, condescendiendo con el uso recibido, acomode ciertas frases clásicas al sentido verdadero que, según la explicación del proceso por él admitido, pueden recibir. Tal, por ejemplo, la expresión de que la imagen de la fantasía queda "elevada" o "iluminada *effective*" (es decir, *en su efecto*), con lo que no se significa sino que la especie inteligible impresa es de orden esencialmente superior al de la imagen sensitiva, pero que proviene de ésta como de concausa mediata instrumental. En la explicación del proceso constantemente se aduce la razón de cada una de las afirmaciones: de la existencia del influjo real entre lo sensitivo y lo intelectual, lo es la unidad del alma espiritual y juntamente sensitivo-intelectiva; la modificación del entendimiento posible, ajeno en toda su actividad a lo que no sea puramente espiritual, por el concurso del objeto material, se explica por la intervención de la especie inteligible en sí estrictamente espiritual, pero causada parcialmente por la imagen sensible y así por el objeto, cuyas veces hace; en fin, la realidad de estas especies y de su causa eficiente proporcionada, el entendimiento agente, queda justificada por la serie de motivos arriba aludidos, por los que queda juntamente rechazada la objeción de que si la imagen sensitiva obra sobre el entendimiento agente, podrá igualmente obrar, sin intermediarios, sobre el posible.

La lógica, la coherencia, lo pleno de la concepción están a la vista.

Por lo demás no es extraño que en tan intrincado y oscuro asunto aún pueda, a base de estas conclusiones de Suárez, seguirse investigando. Acaso la razón fundada en la unidad del alma espiritual sensitivo-intelectiva pueda ponerse más de relieve de lo que Suárez lo hace, y ser así más explotada en orden a determinar la causalidad del influjo que la imagen sensible ejerce sobre el entendimiento agente. Esto creemos que ayudaría a deslindar mejor entre esta doctrina y la que pudiera derivarse de alguna comparación aducida por Suárez, con más parecido al influjo de condición que al de causa; ello, digámoslo en justa excusa de Suárez, es una reminiscencia lógicamente derivada de la tradicional concepción del entendimiento agente como causa de por sí completa. Finalmente, sobre este mismo punto de la causalidad de la imagen sensitiva, discutirán otros, aun seguidores del Eximio, si, además de la que éste sostiene, ha de admitirse la eficiente-inmediata que él decididamente rechaza.

De los numerosos y amplios capítulos que Suárez dedica a perfilar y demostrar otras mil particularidades de este problema, prescindimos, ya que, al no decir Balmes nada de ellas, quedan fuera del ámbito de un estudio comparativo, si bien su conocimiento es imprescindible para comprender adecuadamente la explicación suareciana del origen de las ideas, y más aún, para estimar su originalidad [27].

CONCLUSIONES

Respecto del problema del *Origen de las ideas*, coinciden nuestros dos filósofos en tres afirmaciones fundamentales asentadas categóricamente, no desmentidas nunca y de las que hacen arrancar sus respectivas explicaciones.

Son éstas:

1, Las ideas no son innatas. Exclusión del Innatismo.

2, Su producción por el entendimiento presupone un influjo recibido del objeto mediante la experiencia sensible. Exclusión del Ontologismo, Tradicionalismo filosófico-teológico, Irracionalismo e Iluminismo.

3. Clave fundamental para la verdadera explicación: la comunicación del orden sensitivo con el intelectual, afirmación característica de la

---

[27] Algunas indicaciones sobre este interesante punto pueden verse en la excelente obra *Akt und Potenz*, de L. Fuetscher, S. J. (versión castellana por C. Ruiz-Garrido, S. J. Edic. FAX, Madrid, 1948), c. 15, § 6, pp. 243-248.

teoría aristotélico-escolástica, posible por la íntima unidad de nuestra alma.

Sobre estos principios fundamentales va levantándose una y otra explicación entre mutuos acuerdos y discrepancias. La independencia entre ambas parece manifiesta, ya que toda la exposición de Balmes deja entender que no conoce en este punto la rama escolástica suareciana.

Balmes del concepto de la íntima unidad de nuestra alma sensitivo-intelectiva y de la ineficacia de aplicar la teoría hylemórfica para deducir de ella la existencia del entendimiento agente y las especies impresas, concluye que ni éstas ni aquél se dan. Basta, por consiguiente, que entre los conocimientos sensibles y el entendimiento cognoscente se establezca la debida comunicación, que se da sin necesidad de intermediarios, para que el entendimiento forme en sí la idea del objeto representado en la imagen sensitiva, con lo cual conocerá al objeto.

Suárez, conviniendo con Balmes en la ineficacia probativa de la aplicación apriorística de la teoría hylemórfica a este problema, discrepa en todo lo restante: Probada, por varias razones, la necesidad de las especies impresas, deduce la existencia de su causa eficiente proporcionada, el entendimiento agente. La íntima unidad del alma espiritual sensitivo-intelectiva es precisamente la que explica la posibilidad de ese influjo "determinante", "excitante", "como de causa ejemplar", de la imagen sensitiva sobre el entendimiento agente. Este, ya capacitado, como causa cuya actividad eficiente es puramente espiritual, produce por sí solo, y mediante acción eductiva sobre el entendimiento cognoscitivo o posible, una entidad que al adherirse a éste lo perfecciona y le comunica el influjo proveniente del objeto, lo único que necesita para poder obrar; por eso, como potencia necesaria que cuenta ya con todos los requisitos necesarios para la acción, prorrumpe en el acto intelectual.

Es manifiesto el contraste entre la insuficiencia de la primera explicación y la plenitud de la segunda.

Se agrava la deficiencia de aquélla con la escasez de razones positivas en su favor y con la reiteración de expresiones más o menos metafóricas que parecen sustituir el concepto clave por una imagen ambigua. En la segunda, cada afirmación va acompañada de sus correspondientes pruebas, y en el lenguaje en ella empleado, con manifiesto avance sobre modos de expresarse de autores anteriores y posteriores, se elimina toda locución tropológica.

En la explicación de Balmes sorprende más de una vez, junto con la perplejidad del autor, el hallar ciertas incongruencias vecinas a la contradicción. Balmes, en efecto, presenta la afirmación escolástica de la co-

municación del entendimiento con la sensibilidad como único camino de explicación. Frente a esto su agnosticismo respecto a la comunicación del alma con el cuerpo le impide asentir a la fundamental y clásica afirmación escolástica, núcleo de ese único camino explicativo, que "a subiecto et *obiecto* paritur notitia". Igualmente, su propensión a considerar el conocimiento sensible como obra de sola el alma, además de enfrentarle de nuevo con otro de los asertos fundamentales de la explicación escolástica, le tiene que llevar, lógicamente, a admitir el innatismo, el leibniziano al menos, contra sus reiteradas negaciones de todo innatismo. La raíz de estos errores está en su actitud, no suficientemente justificada respecto de la tesis escolástica fundamental de la unión substancial entre el alma y el cuerpo.

Sus vacilaciones son manifiestas respecto, por ejemplo, del punto concreto de la comunicación entre sensibilidad y entendimiento y sobre la naturaleza de aquélla; asuntos, como se ve, capitales en este problema.

En medio de estos lunares, son sorprendentes ciertos valores positivos que en la posición de Balmes admiramos:

Que en tiempos tan adversos a la filosofía escolástica, sin apenas más iniciación seria que sus esfuerzos de autodidacta y sin una amplitud de conocimientos sobre las diversas corrientes escolásticas que le facilitasen posiciones más conformes con su criterio, lograse descubrir el núcleo capital de verdad encerrado en la teoría y se adhiriese a él con una fidelidad superior aun a la de algunos escolásticos. Más aún: llegase con la poderosa penetración de su talento a presentar, contra ciertos detalles de la teoría, objeciones que, si bien no insolubles, son, a nuestro parecer, las más fuertes y universales con que se han combatido las especies impresas desde los días de DURANDO hasta los de AMOR RUIBAL. Atenuante de algunas deficiencias lo son, sin duda, las mismas explicaciones defectuosas que, al lado de otras verdades, encontró en los libros escolásticos de una sola orientación por él estudiados; esto, por ejemplo, en el punto de las relaciones entre el entendimiento y la imagen sensitiva, le lleva hacia la dirección más difícil de admitir, la de la llamada "iluminación formal".

Por lo demás, ciertas actitudes vacilantes y las lagunas o vacíos a veces advertidos en su explicación, aunque, respecto de la solución del problema aquí considerado, sean deficiencias, guardan generalmente en Balmes conexión lógica con uno de los principios fundamentales de su filosofar, lleno de prudencia y sinceridad, conforme el cual, digámoslo con palabras de su ilustre biógrafo el P. CASANOVAS: "Balmes aprecia

tanto en filosofía un 'no lo sé', cuando no es posible una demostración, como la conclusión más rotunda de una prueba evidente."

La explicación de Balmes comparada con la escolástica, favorece francamente a ésta, tanto porque él mismo reconoce explícitamente la orientación general de ella como la única capaz de conducir a la solución del problema, como por el hecho de que cuando de ella se aparta, en puntos que juzga accesorios o no bien probados, incurre en manifiestas deficiencias, a veces próximas a la contradicción.

La explicación de Suárez aún puede ser ulteriormente perfilada en los detalles que hemos notado; pero su coherencia, su plenitud, su justificación son manifiestas.

Suárez es consecuente con sus posiciones iniciales, las tres admitidas también por Balmes, entre las que está la de buscar la solución por el camino abierto por la Escolástica. Todos los obstáculos que para avanzar por este camino encontró Balmes los había advertido ya Suárez, y otros mayores también. Pero los superó su genio. De su modo de hacerlo en los puntos que interesaban a nuestro tema hemos tratado en su propio lugar.

Un estudio de toda su labor renovadora, que incluiría cuestiones no tocadas por Balmes, queda fuera de nuestro examen comparativo. El tema es sugerente y fecundo; su estudio demostraría el entronque genético de la doctrina suareciana con la de las diversas orientaciones escolásticas precedentes y, más aún, la penetración objetiva y poderosa originalidad del Doctor Eximio en eliminar, aun de la más admitida de las construcciones antiguas, materiales que juzga inconsistentes, residuos de antiguos errores platónico-aristotélicos y averroístas, y en robustecer la firmeza de las viejas conclusiones ciertas, sustituyendo argumentos endebles por la sólida consistencia de sus razones, tenazmente coherentes con su sistema metafísico y afianzadas siempre sobre la roca firme de los datos de la experiencia.

JESUS MUÑOZ, S. J.

Comillas (Santander), Universidad Pontificia.

PUBLICACIONES PENSAMIENTO

BALMES, en el primer centenario de su muerte (1848-1948).— PENSAMIENTO, vol. 3 (1947), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 336 págs., 40 ptas. (A los suscriptores de PENSAMIENTO: 20 ptas.)

Colaboran en este número el Excmo. y Rvdmo. Dr. D. Fidel García, los Sres. Tomás Carreras Artau, Pedro Font Puig, Marcial Solana, Clemente Villegas y Camilo Riera, los PP. Miguel Florí (†), José Sauret, Jesús Muñoz, Jaime Echarri, Miguel Batllori y Jesús Iturrioz.

SUAREZ, en el IV centenario de su nacimiento. — PENSAMIENTO, vol. 4 (1948), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 648 págs., 90 ptas. (A los suscriptores de PENSAMIENTO: 60 ptas.). Premio Nacional de Literatura "Francisco Franco", 1948.

Ediciones FAX - Zurbano, 80 - *Madrid*

ENSAYO DE ANTROPOLOGIA METAFISICA *

Antropología auténtica

VI. Análisis antropológico de la actividad mental.

Habiendo examinado en la parte anterior de este estudio las antropologías que hemos llamado "frustradas", tanto las puramente *esencialistas* del racionalismo, como las *existencialistas* del empirismo, es preciso que ahora tracemos los rasgos para una auténtica Antropología.

Digo "auténtica" porque las otras, según hemos visto en sus descripciones, no eran fiel reflejo del hombre real, tal cual aparece. Por conveniencias de sistema, o bien lo deformaban, o bien lo mutilaban. La base de cualquier auténtica Antropología será siempre empezar por describir *fielmente* la realidad que observamos en el hombre existente.

Desde luego, un rasgo típico del hombre es que tiene en su mente actividades de las que no dan muestras los animales. Los animales, por medio de los sentidos externos, materiales, conocen objetos materiales. Pero ¿cómo podríamos hacerles comprender, por ejemplo, una noción espiritual, como la de Dios, o bien la noción de un objeto material representada inmaterialmente, por ejemplo, la de un dodecaedro, miriágono? Hablamos, por tanto, ahora de aquellas actividades cognoscitivas superiores, por las cuales el hombre se distingue específicamente del bruto: de aquellas que juegan un papel más decisivo y propio en la Religión, en las Ciencias, en las Bellas Artes; en una palabra, en la Cultura.

Ahora bien; ¿cuáles son las principales características observables en esta actividad para el fin que ahora pretendemos? En otras palabras más del gusto moderno: ¿cuál es la analítica fenomenológica de la actividad mental? Examinemos cuidadosamente tres caracteres existenciales suyos:

1.º *La trascendencia del conocedor y de lo conocido.*—Ante todo, lo más típico del conocimiento—aunque parezca una perogrullada decirlo—es que el conocimiento supone tres elementos: un conocedor, un acto de co-

(*) Cf. Pensamiento, vol. 5 (1949), pp. 275-295.

nocer y una cosa conocida. Si no hay *alguien*, es decir, un sujeto real, que conoce, ¿por qué nos atribuímos, en el orden de la realidad, los actos de conocer que efectuamos, por ejemplo, con nuestra filosofía? Sin este sujeto real, el conocimiento nos aparecería y sería propiamente impersonal, sería "el" conocer, o "un" conocer, como decimos "llueve", "truena". El conocimiento no aparece en mi conciencia de un modo impersonal como el ser de la lluvia que azota a la ventana de mi habitación: aparece referido a un sujeto y sujeto *real*, es decir, que por lo menos en parte (no digo "en todo") es realmente capaz de recibir de modo parecido la denominación de "existente" que atribuimos asimismo en sentido parecido a las cosas objeto de las ciencias.

La referencia que yo experimento en mi conciencia al conocer, hacia un conocedor, es la referencia a un "yo" conocedor, no trascendental, sino real y existente independientemente del hecho de que ahora de un modo contingente esté representado fenoménicamente en mi conocer. La hipótesis opuesta (propia del kantismo y postkantismo) sería como decir: "en mi pecho hay los latidos de un corazón... no existente, sino latidos de un corazón meramente trascendental". ¿Qué son los latidos existentes de un corazón trascendental? Esto es absurdo; tan absurdo como las filosofías postkantianas que ponen como sujeto de los actos humanos del orden de la existencia empírica, un sujeto que no tiene conexión con la existencia empírica, sino que es irreal. Esta referencia y necesidad de admitir que el "yo" sujeto de nuestros actos psíquicos es existente *en sí, en el mismo plano* en que se dan nuestros actos psíquicos humanos, es la primera realidad de conciencia cuya descripción omite generalmente la filosofía postkantiana.

Pero hay también, además de un conocedor real, la referencia a un objeto conocido, que en cuanto *objeto*, y en cuanto *conocido*, importa la presencia y realidad objetiva de la cosa, por lo menos con un grado mínimo de trascendencia que nunca faltará, y con una existencia física por lo menos fundamental o en último término (si el conocimiento es verdadero).

Desde luego, hay que ir con mucho cuidado si se trata de fijar claramente el grado de trascendencia del objeto, porque si yo pienso, por ejemplo, en mi dolor de muelas que ahora tenga, en este caso el objeto conocido es trascendente a mi acto de pensarlo, pero es inmanente a mi conciencia: si pienso en mis amigos, lo conocido es, en primer lugar, trascendente a mi acto de pensar, además trascendente a mi conciencia, y por fin, con un grado de trascendencia propia del que es *existente* y *substancial;* mientras que si pienso $1 + 1 = 2$, lo conocido es también

plenamente trascendente a mi pensar y a mi conciencia; pero no como existente, sino como *mera esencia* [35] (por lo menos si no se toma fundamentalmente, cuestión que ahora menciono para no dejar el asunto incompleto, pero que ahora no puedo desarrollar: he de dejarlo para la Ontología).

Pero siempre hay dos asertos, que como mínimo se verificarán en todo conocimiento, hablando ahora de lo que pertenece al objeto conocido, a saber:

a) Cierto grado de inmanencia; no sólo en cuanto que el conocer está "psíquicamente" en mí, sino también en cuanto que si el objeto no estuviese "intencionalmente", o sea representativamente, en el conocedor, de algún modo, entonces no habría conocimiento posible: habría a lo más objetos *en sí*, pero no serían conocidos [36].

b) Cierto grado de trascendencia, tal que exija que lo presente en mí "representativamente", deba darse también "físicamente", es decir, o bien plenamente existente fuera de mí, o bien en mí realmente distinto del acto de conocer, o bien, finalmente, si se tratase del conocimiento con que Dios Ser Infinito se conoce a sí mismo, sin ninguna distinción real; pero siempre exigiendo la *realidad física*, de lo que por ser conocido se da *intencional* o *representativamente*. He dicho "realidad física", pero ya he declarado antes que ésta será física o bien inmediatamente (si hablo de una existencia), o bien fundamentalmente, como pasa, por ejemplo, en el conocimiento de las esencias (llamadas también "posibles" o "juicios ideales"), cuyo último fundamento podríamos demostrar que está en Dios; ahora lo mencionamos para no dejar la enumeración incompleta, pero no nos es posible demostrarlo en este momento

De modo que, según esto, el objeto conocido, además de estar en mí psíquicamente y representativamente, tal vez no estará físicamente *del todo* fuera de mí (como decíamos antes del caso en que conozca mi dolor de muelas u otro acto psíquico); pero si está en mí, por lo menos se distinguirá realmente del acto de conocer (puesto que se da *físicamente* el dolor, *representativamente* reflejado en el conocimiento que tengo de él); a

---

[35] Desde luego, esta esencia importa por lo menos en último término o fundamentalmente que haya un existente Eterno y necesario, sin el cual no tendría ningún sentido toda predicación de esencias o "juicios ideales", cuestión ya conocida en la Ontología tradicional bajo el nombre de "fundamento de los posibles"; véase *Proceedings of the tenth International Congress of Philosophy*, vol. I, pp. 372-374.

[36] El P. Palmés, en su *Psicología experimental y filosófica*, Barcelona (Atlántida), 3.ª edic., 1948, p, 59, n.º 65, cita las palabras de Santo Tomás: "Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent, nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere forman etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente" (I, q. 14, q. I, c.).

no ser que en otro conocedor, Dios, por razón de su perfección infinita, conocer y ser se identifiquen; pero aun en este caso, y siempre, el conocer por ser lo que es, exige siempre un mínimum de trascendencia; es decir, que lo conocido (presente intencionalmente en el conocedor) se de también físicamente o *en sí*, tanto inmediatamente (si se trata de un existente substancial físico) como fundamentalmente (si se trata de una esencia).

Por no observar este carácter de nuestro conocer, el kantismo y el idealismo caen en innumerables absurdos; dicen: "la mente no alcanza nada fuera de sí"; pero según ya notamos antes, en este acto de conocimiento que ellos ahora han realizado, han ya alcanzado a la mente *en sí*, de la cual han dicho esto, pues decir que la mente *meramente en cuanto representada en su mente*, no alcanza nada, es absurdo; este aserto fundamental del kantismo e idealismo se contradice a sí mismo y a nuestra experiencia humana más evidente.

Kant en su lógica, con otras palabras, viene a decir esto: "si defino la verdad, adecuación de mi pensamiento con la *cosa*, esto que yo llamo *cosa* ya estará *pensado* antes por mí, pues de lo contrario no podría decir nada de ella ni nombrarla". Es verdad, y por esto ya los antiguos escolásticos, tan poco conocidos, ponían al tratar del concepto formal y objetivo su carácter de inmanencia, de que hace poco hemos hablado bajo el epígrafe *a*).

Pero también puede replicársele a Kant (lo cual él no conoce, porque tenía una gran ignorancia de la filosofía escolástica, y si la hubiera conocido tal vez no habría escrito lo que escribió en su Crítica) que tampoco puedo definir "la verdad es concordancia del pensamiento con lo pensado", como él quiere, pues lo pensado ya está aquí (en un grado u otro) "cosificado"; sin esto no habría pensar [37]. Es decir, así como la cosa *misma* está "pensada", para que haya conocimiento, asimismo lo pensado ha de estar "cosificado" en un grado u otro; sin esto no habría un *obiectum*, si no un *purum proiectum*, que no sería ni podría ser conocimiento, ni yo podría decir por hipótesis nada de él: sería una pura creación de representaciones, de las cuales no podría decir nada a otro, ni pensar nada de ellas después de tenidas, ni someterlas a ninguna regla o estudio, pues si lo hiciese ya estarían en mí como representadas las que antes

---

[37] Véase KANT: *Sobre el saber filosófico*. Madrid (Adán), 1943, cap. VII, pp. 96-99. Sobre este punto se encontrará una abundantísima y excelente documentación en ETCHEVERRI, A.: *L'idéalisme français contemporain*. París (Alcan), 1934. También en DE VRIES, J.: *Pensar y Ser*. Madrid (FAX), 1944, segunda parte, cap. VI. El realismo trascendente como postulado, y cap. VII, El realismo trascendente como verdad teóricamente cierta. Por último, también algunas indicaciones en mi obra *Filosofía y Razón*, pp. 128 y ss., sobre todo, pp. 147-152.

estaban *en sí* o cosificadas. Ahora bien; asentar que hablamos de Filosofía y pensamos con ella es algo manifiesto en nuestra realidad humana, que queda afirmado aun al negarlo.

Concluyamos esta primera observación antropológica: son infieles en este punto a la descripción de nuestra realidad más cierta las antropologías esencialistas postkantianas y también las existencialistas, en el mismo grado en que niegan la realidad "existente" y trascendente, tanto del sujeto conocedor como de la cosa conocida.

2.º *La "necesidad" de lo conocido reflejada en el conocimiento.*— Otro rasgo típico de nuestro pensar y conocer consiste en que este objeto cuya realidad trascendente está claramente implicada por la misma experiencia de nuestro pensar (según acabamos de ver), importa que se le atribuya un carácter de *necesidad*.

Aparece en nuestro pensar, sólo por serlo, una cierta *necesidad*, que consiguientemente da derecho a *universalizar* su contenido o, si se prefiere, una universalidad sin término, que nos da derecho a la inferencia de su necesidad; es decir, da lo mismo afirmar la *necesidad* de que el hombre sea animal racional (la cual autoriza a extender esta afirmación a una extensión de sujetos sin fin y a través de todas las predicaciones), que afirmada una *universalidad* sin fin de sujetos de esta predicación (no por inducción socrática, sino baconiana) colegir de ahí su necesidad.

Muchos, al oír esto de la necesidad latente en nuestro pensar, espontáneamente refieren esto a las ciencias: no hay ciencia sin ley o deducción o principio; es decir, sin una necesidad. Precisamente esta necesidad es la que Kant hacía depender de una forma *a priori* sensitiva, intelectual o racional, y que los idealistas totalmente hacen depender de las aprioridades del pensar. Prescindo en este momento de si esta necesidad es o no es fruto de nuestras formas *a priori*: sólo afirmo, en primer lugar, que observando nuestra experiencia se ve claramente que sin esta necesidad, *por lo menos supuesta implícitamente*, no hay pensamiento humano ni tiene ningún sentido, ningún juicio o proposición.

Para combatir este aserto los existencialistas (y con ellos los psicologistas y todos los de tendencia exageradamente empírica), dirán: bien; concedemos que en el pensar "científico" hay esta necesidad; pero en el pensar filosófico, que es el que cuenta, no la hay, porque en Filosofía procedemos de otra manera que con conceptos: por ejemplo, con intuición bergsoniana, con lectura husserliana, con la iluminación experimental jaspersiana, etc. Se comprende los esfuerzos para proceder así, pues si reconociesen la necesidad objetiva del objeto de la Filosofía como del de las ciencias, por lo mismo habrían reconocido también que con *con-*

ceptos puede expresársela, es decir, que hay algo de esencia que rige la existencia experimental y, por lo mismo, vendrían a dar inevitablemente en la metafísica aristotélica y escolástica.

No voy ahora a discutir este punto; únicamente notaré que aun así, aun ciñéndonos al mínimum de conocimiento que es la mera descripción fenomenológica en el conocer, aparece siempre en su objeto (sea el que fuere) una necesidad latente o implicada.

Pongamos un ejemplo: digo "el día 3 de marzo de 1949, a las ocho de la noche, estaba dando una conferencia de Antropología Metafísica a los médicos y psiquiatras de Barcelona". El aserto es meramente descriptivo; el hecho es meramente contingente; y, sin embago, el sentido íntimo que da vigor al aserto anterior (sin el cual sentido sería un absurdo proponer ningún aserto), es éste: "es *absolutamente* necesario que sea falso negar que el día 3 de marzo de 1949, a las ocho de la noche, daba una conferencia en Barcelona". Si pudiese el objeto de mi aserto (que ya hemos dicho antes expresa algo trascendente) ser a la vez verdadero y falso, ya no habría por qué decir nada, puesto que por hipótesis valdría tanto la afirmación como la negación, el ser como el no ser, en el mismo sentido y tiempo.

Husserl, con su descripción fenomenológica del pensar, vió muy bien este carácter de nuestro pensamiento y lo defendió eficazmente contra los psicologistas, demostrando (cosa ya conocida de antiguo por la filosofía escolástica) que las esencias expresadas por el pensar son absolutamente universales y necesarias; es decir, exactas, no mera aproximación de una costumbre, según decían los psicologistas; es decir, los empiristas. Más, les demostró que lógica y consecuentemente quien niegue este carácter necesario del pensar ha de encerrarse en un escepticismo total. Si no lo hace es por ser candorosamente inconsecuente consigo mismo, cuando ve las consecuencias extremas e inevitables de su sistema. Así lo recordé y expuse también en el capítulo VI de mi obra, antes citada, *Filosofía y razón* [38]. Santo Tomás lo expresa con la nitidez de su ceñido estilo; en lo contingente, dice: "se encuentra algo de necesidad; pues nada hay tan contingente que en sí no tenga nada de necesario; como este mismo ejemplo, "Sócrates corre", en sí por cierto es contingente; pero la referencia del correr al movimiento es necesaria; pues *si* Sócrates corre, es *necesario* que se mueva" [39].

---

[38] *Filosofía y Razón*, pp. 160-206.

[39] "Contingentia dupliciter possunt considerari. *Uno modo*, secundum quod contingentia sunt. *Alio modo*, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil

Ahora bien; según esto aparece en todo pensar una necesidad objetiva, que en el sentido en que aparece es absoluta y sin posibilidad alguna de negación o debilitación. Por ejemplo, si dentro de un millón de años hubiese alguien que dijese que yo el día 3 de marzo señalado, a la hora indicada, no hablaba en Barcelona dando una conferencia, esto sería aun entonces por necesidad falso. No depende de fechas, ni de leyes físicas, el enlace lógico de las condicionales, o sea el aserto de las "verdades eternas" o "juicios ideales"; *eternamente* será falso negar esta verdad en las circunstancias en que es verdad; *necesariamente* será así, que *si* hay quien piensa esto, lo habrá de pensar así para decir la verdad.

Si alguien negase este carácter de absoluta necesidad que aparece en el fondo de lo afirmado o aprehendido por el pensar, Husserl con todo derecho le reprocharía (según decíamos antes), como hizo contra los psicologistas, que lógicamente debería ser escéptico total, en lo cual también se contradiría y autodestruiría, porque ni siquiera podría decir que es escéptico. Y se comprende, porque si la verdad de esencias, sin la que no hay pensamiento posible, dependiera de una condición en todo *meramente* contingente, por ejemplo, de un millón de años, podría de suyo ser la condición menor y menor, y aun menor, hasta llegar a que ahora a la vez podría ser verdad afirmar y negar en igual sentido que estoy hablando, lo cual no puede decirse porque es claramente contradictorio, absurdo y destructor del pensar mismo, además que no explica el éxito que vemos tiene el pensamiento humano y contradice a nuestra evidencia plena de la absoluta vigencia de la no-contradicción formal. Luego si esta consecuencia, a que se llega inevitablemente con rigor lógico por negar la absoluta necesidad que se manifiesta en el pensamiento, es una consecuencia inadmisible y falsa, también lo es el antecedente del que inevitablemente fluye; luego es ineludible admitir la necesidad inherente a todo objeto pensado, bajo el aspecto o limitación ya expresados.

Ahora bien; al llegar aquí podemos valernos de lo que hemos visto en el carácter existencial (núm. 1) antes expuesto, a saber: que el objeto del pensar es trascendente; por consiguiente, si es trascendente y si, por otra parte, es también algo necesario, eterno, pregunto: ¿dónde está este Ser, Necesario y Eterno, que en último término hemos de inferir inevitablemente para justificar lo más íntimo de la realidad que pensamos?

Si todo objeto sobre el que puede pensarse fuera totalmente contin-

---

enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat: sicut hoc ipsum, quod est *Socratem currere*, in se quidem contingens est: sed habitudo cursus ad motum est necessaria: necessarium enim est, Socratem moveri, si currit". (1.ª, q. 86, art. III, c.).

gente, ¿de dónde vendría esta absoluta necesidad y universalidad, sin la que no hay ningún juicio posible, pero sin la cual habríamos de ser lógicamente escépticos totales? Habríamos de decir que no hay ningún motivo sólido para afirmar el aserto: "Es imposible absolutamente, necesariamente, en cualquier hipótesis que A a la vez sea y no sea en el mismo sentido y tiempo en que sea"; pero negar esta absoluta necesidad, según hemos indicado, es caer lógicamente en el escepticismo total, lo cual contradice a la experiencia. Luego se requiere la existencia de un Ser Necesario y Eterno que verifique el carácter más íntimo de nuestro pensar y el carácter que descubrimos ineludiblemente en el seno de toda realidad.

Si se dijese que esta necesidad y universalidad son fruto de categorías vacías como el kantismo e idealismo dijeron, entonces también lógicamente se niega el carácter trascendente del pensamiento, establecido en el número anterior, además de contradecir a la experiencia más evidente: si hay *un* juicio trascendente, existe el fundamento de necesidad y universalidad implicado en él, es decir, existe el Ser Necesario.

Si se dijese que no es trascendente a la conciencia esta necesidad (aun siendo trascendente al pensar), entonces se cae inevitablemente en el solipsismo, completamente absurdo, según mostré en el capítulo VI de *Filosofía y Razón;* es decir, se caería en cualquiera de los callejones sin salida por los que se metió Husserl, y de los que al fin no pudo salir.

Este fué precisamente el objeto de mi comunicación en el citado Congreso Internacional de Amsterdam, como puede verse en sus Actas [40]. Ahora bien, a este Ser Necesario y Eterno lo llamamos Dios.

3.° *La infinitud de lo conocido.*—Pero aunque alguien prefiriese prescindir por ahora de este carácter existencial, de este carácter experimental que es la "necesidad" latente en nuestro pensar, siempre debería conceder la siguiente nota existencial: nuestro pensar, si bien es un logro verdadero, siempre es *parcial,* y por tanto,

a) pide siempre un *más allá,* sin término y sin fin posible al rechazar *en el mismo modo de conocer su objeto,* que sólo podamos conocer por abstracción. Es decir, nuestro pensar exige un modo de conocer superior (no hablo ahora de la visión intuitiva).

Al pensar formamos espontáneamente, querámoslo o no, un concepto universal, que, querámoslo o no, emplearemos. Ahora bien, precisamente este concepto universal es lo que es (y nos hace posible la ciencia, y aun el conocimiento humano normal en el estado de unión con el cuer-

[40] Véase la nota 35. Se encontrarán también algunas indicaciones sobre este punto en *Filosofía y Razón,* cap. VI, pp. 187-189.

po) por razón de haber *abstraído* o *prescindido* de algunas notas del objeto, uniendo así otras bajo una noción no diferenciada; por consiguiente, a medida que la ciencia aumente y se perfeccione, tenderemos a ir enriqueciendo el concepto con nuevos existenciales de los que antes habíamos prescindido, y para esto añadiremos nuevos conceptos al anterior, que a su vez, aun siendo ya más particulares y cercanos al objeto estudiado, serán, no obstante, también abstractos, o sea prescindidos; es decir, que por el hecho mismo de tener un pensar conceptual, nos sentimos lanzados a una aproximación sucesiva y sin fin hacia el objeto existente que queremos conocer, aproximación que cada vez acorta la distancia, sin permitirnos llegar nunca al fin, a una total identificación ser-conocer, es decir, esencia-existencia, por razón de nuestro mismo modo de conocer abstractivamente a base de los datos de los sentidos: nos vemos lanzados a un término como hacia un límite matemático: añadir a la mitad de un segmento rectilíneo la mitad de lo que queda, y luego la mitad de lo sobrante, para añadir de nuevo la mitad de esta mitad... Este proceso, por mucho que se acerque al término, nunca lo alcanzará plenamente: *tiende a él, sin alcanzarlo nunca del todo* [41].

Si bien nuestro conocimiento no es infinito, tiene en sí *cierta* clase de infinitud, esto es, tiene de suyo *un proceso indefinido* (infinitum in potentia) y de suyo deja entrever la exigencia de que el ser que tienda por naturaleza a la felicidad plena, también en el conocer ayudado por otra Fuerza Superior dé un salto al término, y lo conozca no por adiciones abstractivas (que siempre son dolorosas porque dejan la posibilidad de preguntar de nuevo incesantemente la causa de la causa), sino por una *contemplación superior,* como la que tienen, por ejemplo, los ángeles; dice Santo Tomás. Esto es lo que constituiría el término de un estado de naturaleza pura, una contemplación de Dios natural, que como sanción al mérito moral, fuera un conocimiento más perfecto que lo que es nuestro conocimiento actual. No hablo ahora de la visión beatífica o intuición sin especie, que quita hasta la "veleidad" de algo más, porque esta última sería sobrenatural, y, por tanto, no hay verdadera exigencia de ella, y por consiguiente, sale fuera del marco que ahora en Filosofía observamos por lo que se refiere a su obtención y aun a su misma posibilidad.

b) Más aún: no sólo es tal la naturaleza del entendimiento humano

---

[41] Véase mi estudio *La síntesis metafísica de Suárez,* en PENSAMIENTO, IV, extraordinario (1948), *179-*186. Publicado aparte en un volumen *Investigaciones metafísicas,* Barcelona (Colección Filosófica LUX, serie 3.ª, n.º 3; Editorial Atlántida, S. A.), 1948.

que de suyo es capaz de una constante superación en cuanto *al modo de conocer*, según lo que acabamos de decir, sino que además también tiene por naturaleza un proceso que si no es impedido por las dificultades extrínsecas, tiende *a subir en la visión de sus objetos hasta el sumo Incondicionado o Infinito.*

Pero adviértase bien, a propósito de Kant y de los esencialistas, la tendencia que aparece y tal como aparece en la mente, no es hacia un Incondicionado o Infinito falso, vacío, puramente formal (con esto no se resigna nuestro pensamiento), sino que la tendencia es a un Incondicionado *existente, trascendente, así como el objeto pensado es trascendente y el sujeto que piensa también lo es*, según lo que hemos demostrado en el número 1.

Ahora bien; hay en la conducta del pensar humano ciertos elementos (como son, por ejemplo, su carácter de trascendente antes expuesto) sin los cuales el pensamiento no existiría, porque sería lo mismo que decir círculo-cuadrado, o sea círculo-no-círculo, que es contradictorio. Pero ¿pertenece también a esta clase de realidades existentes esta infinitud (que en el número 3 hemos observado) por lo que se refiere al *modo* de conocer y en cuanto al *objeto* conocido?

No voy ahora a extenderme en un punto que sería largo de desarrollar [42]; sólo resumiré la conclusión anterior diciendo:

I) Es absolutamente indispensable a la naturaleza del entendimiento por ser abstractivo, *tener este proceso de sucesiva asimilación de su objeto*, según se ha dicho antes; sin esto nuestro pensar ya no sería lo que es, no existiría.

II) Le es indispensable y natural que de hecho pueda de suyo alcanzar su término *de un modo que no sea siempre esta penosa y progresiva asimilación abstractiva, sino una visión superior* (aunque adviértase bien, no sea visión intuitiva sin especie, que quitase hasta la posibilidad de una veleidad para más).

III) Le es absolutamente indispensable también tener la *tendencia innata* de llegar a la asimilación intencional de un objeto no meramente contingente siempre, sino en último término, *Incondicionado, Infinito.* Pues viendo los efectos, espontáneamente tendemos a preguntar por la causa, y dada cualquier causa ahondamos más y más en sus raíces, si nos es posible, como van haciendo desde siglos los procesos ascendientes de

---

[42] Véase *La filosofía de la acción*, especialmente pp. 234-243; pero también en los capítulos siguientes.

todas las ciencias hacia síntesis cada vez más amplias, y por tanto, para contemplar desde un término cada vez superior.

IV) Le es asimismo enteramente indispensable que *de hecho exista* este Infinito al que poseerá intencionalmente, es decir, su tendencia es a un *trascendente*, su tendencia está dirigida a la posesión efectiva y real de él, no a un término vacío e irreal *a priori*.

Precisamente por esto demuestra Santo Tomás que nuestro entendimiento de suyo, por ser lo que es (si no le impiden el ejercicio de esta tendencia obstáculos extrínsecos) manifestará tal modo de proceder que el pensar mismo sería radicalmente incomprensible y contradictorio, si no inferimos que hay en él una referencia innata a una visión natural de Dios no abstractiva, sino superior al conocimiento abstractivo actual, según ya hemos declarado [43].

Por esta razón los hombres que truncan el dinamismo espontáneo de su ser, para negar el sentido real que tiene y para empeñarse en darle otro que no tiene, se sienten en esto profundamente desgraciados, lo mismo si lo hacen en el orden del bien moral que si en el orden del conocer. Debajo de la sonora carcajada, que es meramente superficial, hay una amargura infinita en las profundidades más hondas del alma,

Santo Tomás expresa lapidariamente, como suele, la angustia del entendimiento si duda de que alcanzará el término al cual tiende: Alejandro de Afrodisia y Averroes entrevieron que la felicidad a que por naturaleza aspira el hombre no está en el conocimiento abstractivo que ahora tenemos por medio de las ciencias especulativas, sino en una visión superior con la que se unirá por contemplación con el que es Principio de todo: "Pero—dice Santo Tomás—al ver Aristóteles que el hombre en esta vida no tiene otro conocimiento [superior] al de las ciencias especulativas, afirmó que el hombre no consigue la felicidad perfecta sino en cierta manera. *En lo cual ya aparece bastante, qué angustias sufrían, arrebatados de acá para allá, sus preclaros ingenios;* congojas de que nos libraremos si afirmamos, según las pruebas aducidas [nótese: según las "pruebas"; no se trata aquí de "postulados" afectivos irracionales], que los hombres pueden llegar a la verdadera felicidad después de esta vida, siendo el alma inmortal; en el cual estado el alma conocerá al modo con que entienden los puros espíritus, según se ha mostrado. Está, pues, la felicidad última del hombre en el conocimiento de Dios que el entendi-

---

[43] *Contra gentes*, III, 51; y también I.ª, q. 12, art. 1.º; I.ª-II.ae, q. III, a, 8, c.

miento humano tendrá después de esta vida con el modo de conocer que es propio de los puros espíritus" [44].

Al meditar sobre estas descripciones del hombre dadas por la filosofía cristiana, a uno le ocurren espontáneamente aquellas palabras de Berdiaeff: en la mentalidad de muchos filósofos de nuestros días "a fuerza de buscar en el conocimiento su autodefinición y su autoafirmación [sin Dios], llega el hombre a la negación y a la destrucción de sí mismo. Perdido su centro espiritual y negado el origen espiritual de su ser, se pierde a sí mismo y pierde su imagen eterna. Se entrega al poder de algo inhumano. ¡Cuánto más pronto se encuentra el hombre en la escolástica medieval que en esta escolástica gnoseológica! La gnoseología contemporánea es la consecuencia de un tiempo de decadencia espiritual" [45].

De una misma observación (el carácter propio de nuestro pensar, abocado inevitablemente a una superación, a un término superior que aún no posee en esta vida) se han sacado dos consecuencias opuestas: la filosofía cristiana ha afirmado lógicamente que existe término superior (puesto que en lo demás el pensar también es *trascendente,* y la *continuidad* misma de su objeto nos lleva a la demostración del Incondicionado); en cambio, el existencialismo ha negado ilógicamente, o, si se prefiere, "cobardemente" que exista este término supremo a que aspira con todo su ser, el hombre. Y, por tanto, esta filosofía existencial espontáneamente ha caído en la angustia y desesperación final al colocar el desengaño y el fracaso como el sentido único y supremo del ser humano.

Por una parte, Santo Tomás dice: "Hay en el hombre cierto anhelo, en cuanto es intelectual [a saber], el conocimiento de la Verdad" [46]: "por consiguiente, el fin último de todo hombre y de todas sus opera-

---

[44] Es decir, no por necesidad intuitivo o sin especie (si prescindimos ahora de consideraciones extrafilosóficas), pero sí no-meramente abstractivo, como tenemos ahora a partir de los datos de los sentidos. "Propter has autem et huiusmodi rationes, Alexander et Averrhoes posuerunt ultimam felicitatem hominis non esse in cognitione humana quae est per scientias speculativas, sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credebant possibilem homini in hac vita. Quia vero Aristoteles vidit (Ethic. X, c. 10) quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia; a quibus angustiis liberabimur, si ponàmus, secundum probationes praemissas, hominis ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente; in quo statu anima intelligat per modum quo intelligunt substantiae separatae, sicut ostensum est. Erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione Dei quam habet humana mens post hanc vitam por modum quo ipsum cognoscunt substantiae separatae" (*Contra gentes,* III, cap. 48).

[45] BERDIAEF, NICOLÁS: *Una nueva Edad Media.* Barcelona (Apolo, 8.ª edic)., capítulo VI, p. 36.

[46] "Est autem quoddam desiderium hominis, in quantum intellectualis est, de cognitione veritatis" (*C. gentes,* III, 63, "Est enim").

ciones y deseos es conocer la *Verdad Primera,* que es Dios" [47], En cambio, Jaspers dice: "Y este no-acabamiento [del hombre], con su consecuencia de un indefinido buscar y rebuscar, es insoluble para su ciencia" [48]; por consiguiente, el presupuesto de toda nuestra conciencia es: "*el Ideal del hombre es imposible.* La finitud del hombre es igualmente su imposibilidad de compleción o acabamiento" [49]; siendo así que si Jaspers observara fielmente lo que pasa, vería que el hombre no afirma nada, absolutamente nada, científica o filosóficamente, que en último término sea una pura deducción geométrica, una clarísima deducción: siempre hay algo que admitirá porque ve experimentalmente que *ha de ser así,* que demuestra o deduce que *ha de ser así;* pero no por estricta demostración analítica o exhaustiva *a priori,* según observaba sagazmente Balmes [50]. Por consiguiente, si con validez admitiremos todos, queramoslo o no, muchas afirmaciones *trascendentes,* según ya hemos demostrado, tanto en nuestra vida, como en las ciencias, como en la Filosofía ¿por qué razón no se hace lo mismo al tratar de lo que es sólo un caso particular a saber afirmar la realidad del término Trascendente Supremo o Incondicionado, cuando éste, en vez de ser inmediato en el grado en que lo son los demás, es el último?

Sólo violentándose a sí mismo, negando la realidad de su propio ser (que no tendría ni los éxitos que en él observamos, sin la referencia objetiva a un más-ser ulterior), sólo a costa de esta violenta mutilación puede subsistir la antropología existencialista, o por extremo opuesto, la esencialista.

La filosofía cristiana tiene algo de esencia y algo de existencia, porque su método es a la vez empírico y racional (ni solamente empírico, ni solamente racional, ni pura esencia, ni pura existencia); por esto es profundamente humana.

La filosofía cristiana, por lo mismo que es profundamente humana,

---

[47] "Est igitur ultimus finis totius hominis et omnium operationum et desideriorum eius cognoscere *primum verum,* quod est Deus" (*C. gentes,* III, 25, "adhuc, in omnibus").

[48] JASPERS, K.: *Der philosophische Glaube* (Basel, julio 1947, 3.ª lección, Der *Mensch,* p. 61): "Und diese Unvollendbarkeit [del hombre] mit ihrer Folge grenzenlosen Suchens und Versuchens [statt des ruhig gebundenen, bewustlosen Lebens in wiederkehrenden Kreisläufen] ist unlösbar von seinem Wissen darum".

[49] JASPERS, K.: *Unsere Zukunft und Goethe.* Rede am 28 aug. 1947, anlässlich der Verteilung des Goethespreises der Statd Frankfurt am Main Gehalten. Zürich, 1948. Pág. 35: "Goethe als Philosoph lässt vielmehr mit seinen Grenzen fühlbar werden, was eine Voraussetzung unseres Selbstbewustseins ist: *Das Ideal des Menschen ist unmöglich. Die Endlichkeit des Menschen ist zugleich seine Unvollendbarkeit*".

[50] Véase mi estudio: *El sentido íntimo de la criteriología balmesiana,* publicado en PENSAMIENTO, 4 (1948), 405-431.

entona desde el principio un himno que ha subido constantemente a lo alto, desde todas las partes de la humanidad hacia Dios.

Dante Alighieri lo expresa con su profunda y sabia belleza en la *Divina Comedia*, cuando dice:

Io veggio ben che giammai non si sazia
nostro intelletto, se il Ver non lo illustra,
di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso come fera in lustra,
tosto che giunto l'ha: e giunger puollo;
se non, ciascun disio sarebbe frustra.
Nasce per quello, a guisa di rampollo,
a piè del vero il dubbio: ed è natura,
ch'al sommo pinge noi di collo in collo [51].

Bien veo, que jamás se sacia
nuestro entender, si Aquella Verdad no lo ilumina,
fuera de la cual no hay verdad ninguna.
Se porta en ella, como fiera en su madriguera,
desde que la ha alcanzado: y alcanzarla puede;
si no, todo anhelo sería en vano.
Nace por eso, a modo de un brote,
al pie de la verdad, la duda; y es de tal naturaleza,
que nos empuja a la cumbre, de collado en collado.

VII.—Análisis antropológico de la actividad volitiva.

Para Kant y el postkantismo, que no admite el "yo" *substancial*, en el que radiquen sus facultades, a modo de brotes que son de la misma naturaleza que la planta, es imposible explicar de dónde viene la maravillosa unidad del hombre, por qué razón todas las formas *a priori* del conocer están de un modo tan maravilloso encajadas entre sí y éstas con las del querer, y unas y otras entre sí por las del sentir. Pero no hay estos absurdos para la filosofía escolástica, que admite la substancialidad del "yo", del que sus facultades brotan y en el que radican.

Es, pues, obvio que los caracteres existenciales que se nos han revelado en el párrafo VI al estudiar el conocimiento humano se encuentren también ahora proporcional y paralelamente en la voluntad; y así pasa efectivamente.

Examinemos cómo se manifiesta la actuación experimental de la voluntad.

---

[51] Dante: *La Divina Commedia, Il Paradiso*, canto 4.°, v. 124-132.

1.° *Objetividad y realidad existencial del bien apetecido.*—Ante todo la voluntad, como tal, por impulso espontáneo, tiende a amar un bien *real, existente,* y si es imaginado o meramente deseado, en tanto lo apetecerá verdaderamente en cuanto que por el deseo o por la imaginación ya está propuesto como *posible,* es decir, como *objetivo,* con cierto grado de realidad, en un plano que entonces queremos considerar. Tal vez el único que en aquel momento nos es posible considerar.

Puede suceder que el hombre se deje engañar por el halago del bien sensitivo, y al sobreponer lo inferior a lo superior, se prive del recto orden, es decir, incurra en el mal. Pero esto precisamente muestra que el hombre tiende de suyo a un bien real; sólo que entonces juzga (con culpa o no, según los casos, de esto ahora prescindo) que es bien más tangible y seguro lo sensible inmediato y al alcance de la mano, que un bien superior, no presente entonces, sino ofrecido por el entendimiento, tal vez con abstracción, y, por tanto sin el grado de realidad que tiene para nosotros lo visto como intuitivamente y en concreto.

No voy a extenderme ahora en demostrar este punto de la *objetividad del bien,* exigida y manifestada por la actuación de nuestra voluntad, porque ya lo expuse con más detención en una conferencia que di en 1947 en el Instituto de Cultura Italiana, y publicada después [52].

¿Puede el hombre sinceramente amar la ley por la ley, si no hay secretamente escondido un bien tangible y verdadero, que tal vez se disfraza allá en lo oculto bajo esta abstracción, y puede el hombre, procediendo con impulso "humano", sacrificar sus comodidades y sus amores verdaderos por una abstracción tan utópica?

¿Puede el hombre amar el sacrificio y ser perfectamente moral aun en lo más costoso de su vida y en lo que más dure (si no procede en esto por un impulso espontáneo subconsciente, que ya sería implícitamente hacia lo objetivamente honesto y recto), sólo en virtud del amor que profesa a una abstracción irreal, como la manifestada por el imperativo categórico de Kant, *si sabe que realmente no conduce a nada?*

Pedir al hombre que proceda "als ob", *como si* existiera Dios, pero que le ame de veras, con todo su corazón, alma, sentidos y potencias, es una utopía digna de los kantianos. Esta disociación violenta que im-

---

[52] *Filosofía del amor en Santa Catalina de Sena,* revista *Manresa* (Barcelona, Aviñó, 20), 19 (1947), 340-353; pero este artículo fué reeditado en un volumen titulado *Investigaciones metafísicas.* Barcelona (Colección Filosófica LUX, Editorial Atlántida, S. A.), 1949, cap. IV. Alguna otra indicación a este propósito puede verse en *Un substituto de espiritualidad en el idealismo contemporáneo: León Brunschvicg.* Revista *Manresa,* 18 (1946), 197-208, especialmente, pp. 204-208.

ponen al hombre entre su entendimiento y su voluntad es un artificio que mantienen a toda costa para poder sostener su sistema racionalista de inspiración kantiana; pero el hombre real no es así. En el hombre real y existente a nuestros ojos el amor que se da en el plano de lo *existente* (no meramente trascendental o *a priori*) no tiende a un fantasma; por el amor real y existente el hombre no tiende a amar y entregarse a un bien *no existente*, afirmado como *a priori* o *trascendental*.

Estas filosofías expliquen (o no expliquen si no pueden) la realidad del hombre, tal cual se nos manifiesta; pero en todo caso no podemos negar que el hombre real es éste: su tendencia volitiva, en cuanto tal (si no sobreviene una causa patológica de desviación que puede sobrevenir a toda facultad), se dirige a un bien real, *existente en sí*, no meramente "postulado" por una facultad ciega, sino asegurado por todas ellas, es decir, por todo el hombre en su conjunto, sin el cual ellas no son nada.

Precisamente por reacción contra estas concepciones formalistas o puramente esencialistas, por ejemplo, las de Kant, Vaihinger, se produce la brutalidad de ciertos existencialismos, como pasó con Nietzsche. ¿Separa Kant la *obligación moral* y la obtención real del *fin* o *sanción inmortal*? Con ello la obligación, ¿no sirve ya para la vida real, existente? Pues, ¡afuera la obligación!, ¡la autosupresión de la moral! [53], Es exagerada y antihumana esta reacción existencialista; pero se comprende que sea una reacción espontánea contra otra exageración igualmente antihumana en sentido opuesto: la del racionalismo esencialista, que por no poder filtrar geométricamente toda la realidad separa entre sí, como enemigos irreconciliables de la ilusión trascendental, la razón y la tendencia volitiva, razón pura y razón práctica.

Concluyamos: lo que aparece en el hombre real, de carne y hueso, no en el maniquí que se han formado todos los idealistas y racionalistas con su imaginación, es que el hombre busca amar un bien *real* y *objetivo*, no un fantasma (del que sabe con su razón) es irreal (o por lo menos del que sabe no se puede afirmar su realidad). El hombre realmente existente, sólo por la entrega de sí mismo, en vistas a la obtención de un Bien que sabe con plena certeza racional que es objetivo, sólo por ello unifica todo su ser, pone en juego unitario sus músculos, sus emociones, sus sentimientos, sus tendencias, su entendimiento, su amor y su sacrificio en vistas a la entrega de sí al amor verdadero de su corazón: sólo así

---

[53] Véase el artículo citado en la nota 52 sobre Brunschvicg, p. 206, *Filosofía y Vida*, cap. II, § 2.º, p. 48.

para el hombre normal la vida vale la pena de ser vivida. Fuera de esto nacen espontáneamente las angustias trágicas del existencialismo que trasponen, en un orden de estudio, otras angustias de perturbación psíquica.

Reconozcámoslo: en este punto también las antropologías postkantianas son esencialmente antihumanas.

2.° *Bien Infinito.*—Pero el segundo rasgo existencial del comportamiento de la voluntad humana tiene también aquí algo admirable, como en el entendimiento; que siendo voluntad de un ser tan finito como es el hombre, también su finalismo pide, exige, tiende a un término Infinito, en este caso Bien Infinito.

El animal está emparedado dentro del orden de la materia, esencialmente finita. Por esto apetece y se contenta con "tal" bien concreto, con "este" bien; por ejemplo, con comer la ración que tiene delante, y este bien sacia completamente su facultad apetente. Tendrá además otros términos de su facultad apetente y también sucederá que, aun respecto del mismo objeto que antes ha saciado plenamente al animal, se produzca con el tiempo un nuevo desequilibrio orgánico de potencial, y entonces volverá a apetecer el mismo objeto, y así indefinidamente mientras tenga vida. Pero el hombre no; el hombre, desde luego, en lo sensitivo se parece al bruto; pero en cuanto hombre, es decir, cuando ejerce espontáneamente sus actividades superiores, que lo distinguen del animal, no busca *meramente* una superación *cuantitativa* por adición y multiplicación de partes, como es lo material, sino que, además de proponerse *reflejamente* una prolongación indefinida en este sentido (cosa que ya no hace el animal), busca, sobre todo, inmediatamente una superación *cualitativa,* como demuestra el desarrollo de la civilización, de la cultura, de las comodidades de la vida; es decir, busca un bien mayor, si por el entendimiento (que por ser abstractivo puede de suyo representárselo, por prescindir de límites), si entrevé, decía, como posible la obtención de este mayor bien, y si ve que buscarlo es también un bien mayor,

Por esto el "eterno retorno" en un mismo plano terreno a que nos condenó Nietzsche o infinita multiplicación de muertes, en vez de una vida sin muerte, es esencialmente antihumano y sólo pudo ocurrírsele, según confiesa, en vistas a suprimir el "más allá" a que aspira el hombre, como reconoce [54].

Es decir, así como el animal conoce "este" ser concreto y limitado, que se le pone delante, en cambio el hombre conoce "el" ser así abstracto

[54] *Filosofía y Vida*, cap. II, § 6.°, pp. 65-66.

de todo límite. Por lo mismo al animal apetece "este" bien, siempre limitado y material; pero el hombre, por ser hombre, está estimulado a poseer "el" bien, sin inclusión positiva de límites, que es el estimulante para apetecer, a través de los bienes particulares y limitados, su gran anhelo y fin: el Bien Supremo.

De esta raíz nace precisamente la libertad y el orden moral, como es fácil mostrar; puesto que la naturaleza no lanza al hombre meramente hacia "este" bien determinado y fijo que se le presenta delante, como sucede con los animales, sino que el hombre está lanzado por su naturaleza "al" Bien. ¿Dónde está la Bondad que apetece el hombre, a través "del" bien así *sin límites expresados,* a que tiende todo su ser a través de los bienes limitados que aprehende y que no lo sacian? La naturaleza *no se lo dice al hombre dónde está su Bien: lo ha de buscar.* Precisamente por esto entra en juego el orden libre y moral, en que el hombre si peca hace fin suyo "su" bien, no "el" verdadero bien, sino "éste"; y si es fiel a la disyuntiva que le presenta su mismo ser se lanza a la plenitud del Bien, que en sí ya positivamente excluye todo límite; pero que él ha buscado y encontrado gracias a su tendencia actuada por medio del bien prescindido de límites, que lo estimula y lo lanza al término realmente suyo.

"A las cosas les está impreso un apetito natural de algún objeto determinado", escribe Santo Tomás; "pero en el hombre está encarnada la tendencia a su último fin así en general; es decir, que naturalmente apetezca ser completo en la bondad. Pero en qué cosa consista esta perfección, si en la virtud, o ciencia, o delectación, o cualquier otra cosa semejante, esto no se lo dice su naturaleza" [55].

Precisamente por esto, según decíamos antes, el hombre tiende a su *plena felicidad,* no sólo a tal o cual cosa con que ahora él "se" quiere hacer feliz a sí mismo momentáneamente a falta de otro bien mayor, sino que aspira a "la" felicidad, si el entendimiento se la presenta realizada en un bien alcanzable. Por esto en el *Contra Gentes* demuestra Santo Tomás en sendos capítulos que la felicidad plena a que tiende el hombre no está en los deleites corporales, ni en los honores, ni en la gloria humana, ni en las riquezas, ni en el poder mundano, ni en los bienes del

---

[55] La doctrina de Santo Tomás y de la filosofía escolástica es sobre este punto tan rica (mucho más tal vez que a propósito del entendimiento y sentimiento), que nos es preciso ahora citar sólo cuestiones más generales. Léase todo el maravilloso art. 7.º de la q. 22 *De Veritate,* de Santo Tomás: "Aliis enim rebus inditus est naturalis appetitus alicuius rei determinatae [...]; sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel huiusmodi aliis, non est ei determinatum a natura". Y en las líneas siguientes, con un estilo sencillísimo, pero profundo y exacto, entronca la libertad con la moralidad.

cuerpo, ni en lo sensible, ni en ejercer actos de virtudes morales ni en ningún arte, sino en la contemplación superior y, por tanto, posesión del Bien Sumo, según dijimos antes, es decir, de un modo superior al conocer actual abstractivo, pero que todavía será capaz de una elevación más alta de que ahora no hablamos [56].

Por tanto, fluye de aquí una consecuencia interesante. Si el hombre está lanzado a poseer el Bien Sumo, por razón de que aspira a su plena felicidad, con una aspiración no condicionada, parcial, de un momento histórico. caprichosa, sino con el empuje de su mismo ser, por ser hombre, entonces este Bien Sumo a que tiende el hombre es *Infinito;* de lo contrario, al poseerlo podría siempre, por su modo de pensar abstractivo, concebir como posible otro mayor, y de nuevo otro mayor, luego apetecerlos, con lo cual cesaría ya su plena felicidad. Sólo, pues, el Bien Infinito es capaz de saciar el insaciable corazón humano: *fecisti nos ad Te, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in Te,* dice San Agustín, escudriñador perspicaz de los secretos y profundidades del corazón humano.

3.° *No es absurdo el querer humano.*—Al llegar aquí ocurre espontáneamente una pregunta: ¿Y no será vacía, absurda, sin sentido, toda esta tendencia que constituye el sentido íntimo del hombre? ¿Por qué no puede decirse que el hombre es un "animal absurdo", como decía precisamente por esto Nietzsche? [57]. O bien tal vez se podría decir, como Sartre, que "el hombre es un esfuerzo para divinizarse" [58]; pero aunque el hombre "está lanzado a Dios como hacia su límite" [59], finalmente está fracasado en su empeño (lo dice por razón de su agnosticismo metafísico, inicial, que Sartre acepta también, como Jaspers, dogmáticamente); y, por tanto, termina Sartre definiendo así al hombre: "L'homme est une passion inutile" [60]. En fin, ya vimos que casi lo mismo diría Jaspers y Hei-

---

[56] *Contra gentes,* III, caps. 27 a 37. Véase también cap. 25 y además I^a, II^ae q. 2, a. 8.

[57] *Filosofía y vida,* cap. II, § 4.°, *El hombre "animal absurdo"*, p. 56.

[58] TROISFONTAINES, R.: *Le choix de J.-P. Sartre.* París (Aubier), 1945, p. 21. Cita esta frase que es de Sartre en *L'Etre et le Néant,* p. 133, p. 653.

[59] O. c., p. 76; cita *L'Etre,* pp. 653-654 .

[60] SARTRE, J.-P.: *L'Etre et le Néant,* ed. 9.ª, 1943, p. 708. El desgraciado Hölderlin en su *Hyperion o el Eremita en Grecia* les hace coro: "¿Por qué el hombre aspira a tanto?—me decía frecuentemente—. ¿Y por qué debe anidar en su corazón este sentido del Infinito? ¡El hombre aspira a más de lo que puede! [...]. El fuego sube arriba con mil formas alegres y deslumbrantes [...], humea, luego se desploma y al fin se extingue. Sólo le quedan unas cenizas. Igual sucede con nosotros; este es el sentido íntimo de todo lo que con misterios encantadores nos refieren los sabios". Sólo que él, que si viviese ahora, deduciría la existencia de una fábrica productora de energía eléctrica, partiendo de la existencia de mi bombilla eléctrica, no acierta a deducir la existencia

degger y algo parecido Kant para quien este proceso ascendente de la dialéctica trascendental es puramente formal, y, por tanto, está vacío de sentido, aunque él cree que esta quimera de bien puede satisfacer al hombre real, en lo cual los existencialistas contemporáneos que llegan a la angustia y a la desesperación, porque ven que este fantasma de bien no es el verdadero término a que aspira el hombre, son en esto más consecuentes que su abuelo Kant.

De suyo ahora podríamos dejar sin contestar a esta pregunta, puesto que describimos la fenomenología de la voluntad. No obstante tiene interés demostrar ya desde ahora que esta tendencia fundamental en el hombre no es vana; porque esta demostración influirá de rechazo aun para la misma descripción ulterior.

Desde luego, hemos declarado ya el hecho experimental evidentísimo de que el hombre como tal (es decir, si está suficientemnte desarrollado y no se lo impide una causa patológica sobreañadida, u otra que se lo estorbe) tiene una tendencia connatural a poseer el Bien Infinito, único capaz de darle la plena felicidad a que aspira (núm. 2), y que esta tendencia se manifiesta hacia la posesión de un Bien que sea *real, objetivo, existente* (núm. 1), no como Kant, y tantos otros imaginan.

Pero aun admitiendo la realidad de esta doble tendencia congénita al hombre, ¿hay caminos para saltar a afirmar *el hecho*, es decir, *la existencia real* de este término, sin la cual el hombre sería un animal absurdo? Diversos caminos hay.

A) Muy frecuentemente hay autores que proceden con la llamada *inducción:* por ejemplo, Zimmermann: observa en todo el cosmos que cuando hay un impulso *de naturaleza* (reconocible por su universalidad, constancia, exigencia, connaturalidad con la misma manera de ser de aquel que apetece), *la naturaleza como tal* es de suyo apta para él [61], si no

---

del término del hombre, a partir de la producción en él de sus tendencias constitucionales, y de la actuación de éstas en vistas a un fin.

[61] Zimmermann, O.: *Das Gottesbedürfnis als Gottesbeweis dargelegt.* Freiburg i. B. (3.ª A.), cap. IV. Zielsicherheit, § a) Begründung, p. 114: "Die Bedürfnisse der Entwicklung stimmen zusammen mit den erforderten Objekten und Verhältnissen. Obwolh vielleicht nicht für Einzeltriebe und bedürfnisse, *die nur aus individuellen Grunden auftauchen und allerdings irren können,* so doch für den grossen Entwicklungsgedanken, *den die Natur selber schuf, ist immer gesorgt*". Véase también p. 116: "Zielsicherheit wird vielmehr nur vom Naturtrieb im engsten Sinne behauptet, der Anlage, dem Berufe einer Natur". Pero establecida ya la "seguridad final" de un modo *específico,* se salta fácilmente a la del *individuo,* si se trata del último fin del hombre, o por ser sujeto de derechos y obligaciones ante Dios (demostrada ya la existencia de éste, con la primera parte de la prueba), o por razón de que ocupa el hombre un lugar de perfección superior en toda la naturaleza, en la que se observa la seguridad final dentro de los límites de la ordenación total, o de otro modo. Expuse por mi parte

sobreviene una causa física que imposibilite a la *especie* obtener este término, lo mismo que una enfermedad o cualquier otro accidente fortuito puede impedir a un *individuo* determinado, por ejemplo, a mis ojos (que de suyo tienden a ver, y son capaces de este fin) su obtención. No hablo ahora de si en el caso del hombre, que es sujeto de derechos y obligaciones respecto de su Creador, puede admitirse un posible fallo (en un hombre *particular*) de su tendencia a la inmortalidad; esto sería un estudio ulterior en que ahora no pienso meterme, porque no nos interesa para el fin propuesto; digo que la *naturaleza* como tal en el hombre será capaz de obtener el término a que aspira el hombre por sólo ser hombre, lo mismo que pasa con todas sus funciones en cuanto vegetativas, sensitivas, racionales, y también acontece con todas las otras especies del cosmos. ¿Todos los seres serían una maravillosa concatenación final hacia una actividad bien definida para la que son aptos (como anuncian todas las leyes científicas) y el ser supremo, en la actividad suprema, fallaría la ley, no sería apto?

B) Otros autores toman el camino más largo, pero más seguro, de demostrar previamente el realismo de toda la crítica del conocimiento, y luego de la Metafísica, para argüir entonces a partir del principio de finalidad.

C) Otros, como Blondel, que en esto se inspira parcialmente en Santo Tomás, señalan a veces argumentaciones que si bien poco desarrolladas [62], más ahondadas vendrían a decirnos: si el último atrayente no fuese del orden de la existencia, es decir, trascendente (sino trascendental, *a priori*) tampoco habrían de serlo los fines o atrayentes intermediarios, dado que la tendencia se desarrolla a un mismo fin total, y que un término intermediario sin plenitud no basta al hombre: faltando el último, fallarían por lo mismo todos, en una aspiración objetiva como es la que observamos. Es así que la experiencia muestra que no fallan; luego ni el último. En otras palabras: poner sumandos verdaderos, para una suma de farsa, es absurdo; y poner fines intermedios realmente del orden de la objetividad en que se desarrolla la apetición humana, concatenados con un último fin trascendental, es decir, vacío, quimérico, también es absurdo y no puede afirmarse.

---

esta argumentación en *Filosofía y vida*, cap. V, *Unamuno y la inmortalidad del alma*, pp. 139-165, pero especialmente, § 4.º, pp. 153-156, donde cito a Santo Tomás. que lo hace así frecuentemente, por ejemplo, *C. gentes*, II, 79 y 52.

[62] *La filosofía de la acción*, cap. 14, p. 283, n.º 450, y p. 285, n.º 454. En estos números hablo un poco despectivamente de la prueba *tal como la presenta Blondel*, porque llevado por su antinocionalismo no ahonda mucho. Pero otra cosa diría si se expusiese como la expone Santo Tomás. Véase TROISFONTAINES, o. c., p. 79.

D) Otros modos hay de probar la plena objetividad del Sumo Bien a que tiende el hombre. En cuanto a mí me complace más por su brevedad y solidez el siguiente procedimiento: 1.º La conducta de Jaspers, Kant, etc., que niega la objetividad efectiva del tender, en tanto tiene sentido por su negación, en cuanto partan de un agnosticismo trascendental en el *conocer*. Afirmar en el hombre, por lo que se refiere a su tendencia o volición, una naturaleza frustrada, estriba en la "ilusión trascendental" del conocer, o en otra cualquier forma de agnosticismo. Por esto afirmar un alcance *verdaderamente* metafísico del tender (no meramente "postulado", como son los nóumenos, entre los que se mueve la razón práctica de Kant) sin su paridad en el conocer, no se comprende. Los filósofos no llegan a tal grado de contradicción y absurdo. 2.º Luego también paralelamente, si se demuestra que el pensamiento alcanza de suyo lo trascendente, se sigue de ahí lo mismo para el tender o volición; porque siendo objetivas ya las nociones metafísicas fundamentales, según hemos demostrado, también lo son *las derivadas inmediatamente de ellas*, como son las que se convierten en objeto de la tendencia, por ejemplo, las nociones de "bien", "fin", etc., que radican inmediatamente en el ser. 3.º Ahora bien; la trascendencia del pensar ya la mostramos antes (§ VI números 2.º y 3.º); luego queda también demostrada la objetividad de la volición [63]; sin olvidar que, además, fusionando las dos pruebas en una sola se robustece su fuerza [64].

Hay una unión íntima de "querer" y "ver" porque radicalmente vienen de un mismo tronco, que es el ser, y sólo por derivaciones parciales, o por deformaciones morales, a veces se nos separan a nuestro pobre nivel de lucha, en la que pugnamos todos los hombres (démonos cuenta reflejamente o no) por hallar el que es a la vez el Sumo Ser, la Suma Verdad, la Suma Belleza y el Sumo Bien.

Dante Alighieri refleja esta profunda concepción de la filosofía cristiana cuando dice tan bellamente:

---

[63] Es sumamente interesante lo que observa Zimmermann: Nietzsche, que no admite el finalismo cierto, patente, connatural a la *naturaleza tendentiva*, para no verse forzado a admitir la existencia de Dios, se apoya, en cambio, en sus *caprichos tendentivos*, que no pueden dar ninguna garantía, para probar con ellos que no existe Dios (*Das Gottesbedürfnis*, etc., cap. IV, § 3.º, p. 135).

[64] Así se hace, por ejemplo, para probar la inmortalidad del alma humana: "el hombre tiene un impulso de naturaleza a la felicidad plena y, por tanto, a la inmortalidad; es así que es capaz de la inmortalidad porque realiza *operaciones* mentales intrínsecamente independiente de la materia, lo cual supone un *principio* tal, es decir, intrínsecamente independiente de la materia en su actuar (y, por tanto, también en su ser, es decir, espiritual); luego esta tendencia, *realizable*, y además *exigida* en su finalismo por el ser humano, es objetiva".

Io veggio ben sì come già risplende
nello intelletto tuo l'Eterna Luce,
che vista sola sempre amor accende;
e s'altra cosa vostro amor seduce,
non è se non di quella alcun vestigio
mal conosciuto, che quivi traluce.

Bien veo, sí, cómo ya resplandece
en tu entendimiento la Eterna Luz,
que sólo con verla, siempre amor enciende.
Y si otra cosa hay que vuestro amor seduce,
no es nada más que algún suyo vestigio
mal conocido aún, que allí reluce [65].

VIII. Análisis antropológico de la moralidad.

El hombre, a diferencia de los animales, es un ser moral, es decir, un ser a quien se le presenta la noción y sentimiento de *responsabilidad para dar un sentido a su vida,* reconociendo o no reconociendo este proceso y desarrollo que constituyen lo más íntimo de su ser, lanzado hacia el Infinito. Y se comprende que lo propio del hombre en el conocer y en el tender se encuentre también ahora en el elegir; el planteamiento de la cuestión moral brota espontáneamente del modo de querer humano, así como éste a su vez (es decir, su libertad y su dinamismo) fluyen de su modo de conocer abstractivo, es decir, universal, como ya es bastante sabido.

Ahora bien, ningún hombre suficientemente desarrollado deja de experimentar en su alma una ley suprema: "haz bien, evita el mal". Todos, seamos europeos o asiáticos, africanos u oceánicos, todos sentimos en nuestro interior no sólo una voz que nos da valoraciones *parciales*: "buen *pintor,* buen *cazador,* buen *atleta;* mal *pintor,* mal *cazador,* etc.", sino también experimentamos, encima de todas estas apreciaciones interiores, otra que es un juicio inexorable, que se eleva dominante y supremo: "buen *hombre,* mal *hombre*", es decir, lo bueno o malo que es, *sólo por ser hombre, en cuanto tal,* no respecto de un fin particular de alguna actividad particular suya, sino respecto del fin a que tiende por ser hombre: "bueno", "malo", sin más, en tal acción o en tal otra. Así aparece el juicio de moralidad.

A algunos les preocupa que a propósito de esta ley suprema del ser

[65] Dante: *Il Paradiso,* canto 5.º, v. 7-12.

humano suceda que un egipcio tenga remordimientos de ser mal hombre si mata, por ejemplo, un escarabajo o una cebolla, o que un indio los sienta si mata a un gavilán, que tendrá por sagrado, mientras que tal vez matando a otro hombre no los percibirán. En realidad, esta diversidad de juicios morales sólo es aparente: tenemos un silogismo, con una premisa mayor que es igual para toda la humanidad: "haz el bien, evita el mal"; viene luego la premisa menor, que es fruto del entendimiento, por la educación, ambiente, etc., y que, por tanto, está de suyo sujeta a posibles equivocaciones particulares, y que dice: "Es así que tal o cual cosa está preceptuada o prohibida, como bien o mal moral". Luego...

La diversidad de juicios morales, pues, además de que no se dará sobre los principios supremos de la ley natural, dentro de las circunstancias normales, de desarrollo mental suficiente, muestra que en los demás casos su diversidad es tan sólo aparente; es decir, es más bien un error del entendimiento, no es debida a que sea diversa la ley moral suprema, que todo hombre siente grabada en su alma: "haz el bien, evita el mal".

Ahora bien; esto señala clarísimamente que el hombre también por este nuevo camino se encuentra lanzado *fuera de sí, a someterse a una norma, a una ley* independiente del capricho que "hic et nunc" pudiera tener.

Sería muy interesante recoger algo de la profunda penetración con que la doctrina ascética de veinte siglos describe a este propósito lo que sucede dentro del corazón humano acerca de la ley moral.

Aquel santo y asceta de siempre, Kempis, lo observa finamente cuando declara así uno de sus rasgos: "Si [alguien] se porta según su concupiscencia, en seguida se siente gravado; porque ha seguido a su pasión, *que no ayuda nada para la paz que buscaba. Resistiendo, pues, a las pasiones se encuentra la verdadera paz del corazón no sirviéndoles*" [66]. ¿No han observado lo mismo los estoicos, los budistas orientales, aunque la solución de ellos, de fuga cobarde o de aniquilación, fallase totalmente por otro lado?

Por esto Chesterton observa muy acertadamente el corazón humano, tanto en el individuo como a propósito de las apostasías colectivas, cuando escribe así: "De esta mi explicación personal se pueden deducir fácilmente los motivos de que yo sea católico, los cuales desde entonces se hicieron cada vez más poderosos. Podría escribir ahora cómo fuí conociendo, cada día mejor, que todas las grandes naciones que se separaron

---

[66] KEMPIS: *De Imitatione Christi*, lib. I, c. VI, n.º 2.

de Roma consiguieron precisamente lo mismo que consiguen siempre todos los hombres que desprecian las leyes y la naturaleza: fáciles éxitos del momento; pero en seguida *una sensación como de haber caído en una trampa, de estar en una mala situación, de la que no pueden librarse por sí mismos*" [67],

Es exacta esta observación psicológica de Chesterton: el que en un punto concreto ha obrado contra algo, *si* su razón o conciencia le decía claramente que era el bien que *debía* hacer o el mal que debía evitar; y *si* no ha llegado aún a deformar o a narcotizar a fuerza de violencias esta potencia del alma (lo mismo que podría anular el hombre si quisiese, por ejemplo, por medio del vino, a su razón o libertad) experimenta "que ha caído en una trampa".

Esto fué también lo que movió al capitán Ignacio de Loyola, convaleciente en su castillo, a mudar de vida y entregarse a Dios: "Pasaba tres y cuatro horas sin sentirlo", pensando y revolviendo interiormente las cosas mundanas y vanas que había leído en los libros de caballería, y que se había propuesto en su vida anterior. En cambio, leía también la Vida de Jesucristo, y de los santos, después de lo cual rumiaba lo que él podría hacer a su imitación. Pero San Ignacio, como profundo psicólogo, observó en seguida una notable diferencia entre los efectos de unos quereres y de otros: "Que cuando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas cuando después de cansado *lo dejaba, hallábase seco y descontento;* y cuando [pensaba] en [...] hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos, no solamente se consolaba cuando estaba en los tales pensamientos; más, *aun después de dejados, quedaba contento y alegre*" [68]. De aquí vino a reflexionar y a caer en la cuenta de que como resultado de "unos pensamientos quedaba triste, y de otros alegre" [69]; doctrina que quedó reflejada luego en aquellas maravillosas "Reglas para discernir espíritus". Pero ya aquí quedaba bien clara una cosa: que el corazón del hombre le dice íntimamente que si busca su egoísmo, encerrándose en sí mismo, se queda luego "descontento" de sí e infeliz, como un hueso descoyuntado que no puede hallar reposo porque no está en su sitio; si al revés, se entrega con sacrificio total, luego se

---

[67] CHESTERTON, G. K.: *Lo que propiamente debiera haberme apartado...*, publicado en LAMPING, S.: *Hombres que vuelven a la Iglesia.* Madrid (EPESA), 1945, p. 127. Sigue así el significativo texto de Chesterton: "En Prusia no hay posibilidad alguna para un prusianismo, como tampoco en Manchester para un individualismo manchesteriano".

[68] *Autobiografía de S. Ignacio,* por el P. González de la Cámara, en *Monumenta Hist. Soc. Iesu. Monum. Ign.,* vol. I, cap. I, n. 8 p. 41.

[69] Ibíd., p. 42, n. 9.

halla "contento y alegre", con una paz íntima y profunda, imposible de definir exhaustivamente, y que sólo nos es dado experimentar cuando estando entre los hombres no nos hemos hecho "menos hombres".

Por esto también el corazón del hombre experimenta, según se ha dicho hace poco en una revista filosófica, que "el sacrificio es el significado del mundo" [70], lo cual también lo describió, como fenomenólogo, Max Scheler en un ensayo muy interesante titulado *El sentido del sufrimiento*" [71], y lo han notado los mejores pensadores de la humanidad: a saber, que en la *entrega* de sí mismo realizada por amor hacia el Bien Supremo, no en el egoísmo que encerraría al hombre dentro de su inmanencia en lo moral, como intentan encerrarlo en su conocer y en su tender los postkantianos; sólo en esta entrega a un verdadero trascendente, Principio y fin nuestro, Amor Supremo, sólo en esta entrega está el sentido más profundo de lo que es la vida del hombre.

Este es un punto de vista sumamente interesante para los psiquiatras: si lo más íntimo del hombre manifiesta que no es un ser que tenga su fin último en el encerramiento egoísta dentro de sí mismo a base de los deleites materiales inmediatos, sino como un ser lanzado por una trayectoria hacia un Término supremo, mediante el amor sincero y cálido al sacrificio de sí para el que es el Supremo Bien, *entrega* en la cual está para el hombre su verdadera *adquisición;* entonces, digo, siempre que por inadaptación al ambiente, o por violación del dinamismo propio, o por cualquier causa somática se rompa en el hombre este sentido supremo de su vida, se sentirá sin fuerzas para vivir, se preguntará angustiado por qué y para qué vive, con cualquier pequeño choque ocasional experimentará la angustia neurótica; y al revés, devolviendo al hombre su verdadero sentido, mediante la *acogida amorosa y total* del sacrificio de sí mismo a los demás, y con ello a Dios, sólo así se le devolverá establemente la paz.

Precisamente por esto, los que pierden las buenas costumbres suelen perder también poco después la fe: no pueden soportar esta terrible condenación interna; y creen más fácil suprimirla suprimiendo el juez inexorable que la pronuncia desde dentro antes que suprimir el delito.

Resumiendo: así como el examen de la conducta humana revela en su

---

[70] ALIOTTA, A.: *Il sacrificio come significato del mondo.* Véase el comentario por R. LAZZARINI, en *Giornale di Metafisica,* 3 (1948), 49-55.

[71] SCHELER, M.: *Le sens de la souffrance.* Aubier (Phil de l'esprit), pp. 1-71. En mi breve estudio *Filosofía del amor en Santa Catalina de Sena* (citado en la nota 52) puse más el acento en que este sacrificio tiene un sentido de amor, es decir, que la entrega verdadera da *posesión.*

entendimiento y en su voluntad que el hombre está lanzado a un Infinito, asímismo el orden moral le manifiesta que ha de aceptar libremente su sumisión a él: en el *orden* que se sigue a esta sumisión experimenta el hombre una paz inefable, una profunda felicidad (en cuanto se puede tener en este mundo). Esta suave alegría, no periférica y baja, como son los placeres, sino íntima, profunda, ahí está una prenda del fruto que dará la presente flor cuando madure en las playas de la eternidad, según observó muy acertadamente el filósofo Carlos Werner, en la sesión plenaria del 14 de agosto de 1948, durante el Congreso Internacional de Filosofa de Amsterdan: "La marque, pour nous, de la vie éternelle, c'est la joie. La joie exprime l'élargissement infini de notre être, son suprême approfondisement [...]. Elle nous dévoile le secret le plus intime du monde" [72].

La paz del orden moral, "ésta es la paz que se da hasta en la tierra a los hombres de buena voluntad" [73], concluye San Aqustín.

IX. Análisis antropológico del sentimiento.

Sólo dos palabras he de añadir, antes de que concluya, para señalar siquiera de lejos y sólo como con el dedo, lo que debiera desarrollarse para dar con una auténtica fenomenología del sentimiento.

¿Desmiente el sentimiento lo que nos han dicho sobre el hombre, la conducta de su razón, de su voluntad y de su conciencia moral?

El sentimiento no se da solo, aislado, sino injertado siempre o en un conocer (por pequeño que sea) o en un tender (por insignificante que nos parezca): al primero lo llamo *sentimiento estético* de lo *verdadero "conocido"* [74]; al segundo lo llamo *gozo del "bien" apetecido.*

Naturalmente el sentimiento, aun constando con esto radicalmente de

---

[72] Werner, Charles: *L'homme et la Religion.* Proceedings..., etc., vol I, p. 59, Es muy interesante a este propósito la obra de Von Keppler, P. W.: *Mehr Freude,* Freiburg i. B. (Herder, 2.ª ed.), 1911, de la que hay versión española, *Más alegría,* Herder, 1921.

[73] "Pacifici autem in semetipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes, et subiicientes rationi, id est menti et spiritui, carnalesque concupiscentias habentes edomitas, fiunt regnum Dei. In quo ita sunt ordinata omnia, ut id quod est in homine praecipuum et excellens, hoc imperet, ceteris non reluctantibus, quae sunt nobis bestiisque communia; atque idipsum quod excellit in homine, id est mens et ratio, subiiciatur potioti, quod est ipsa Veritas, Unigenitus Filius Dei. Neque enim imperare inferioribus [homo] potest, nisi superiori se ipse subjiciat. *Et haec est pax, quae datur in terra hominibus bonae voluntatis;* haec vita consummati perfectique sapientis". (*Brev. Rom.,* 5 junii, lect. VIII.)

[74] Véase mi estudio *Esbozo para una metafísica de la Belleza,* en Pensamiento, 5 (1949), 35-51.

una referencia objetiva, y siendo, por tanto, objetivo porque se injerta en el conocer y en el tender, tiene, no obstante, precisamente por esto mismo también una mayor subjetividad y, por consiguiente, una mayor facilidad de desviación.

Aun así y todo, el sentimiento estético siempre ha sido para la itinerante humanidad uno de los caminos que más la han acercado a Dios, como el inmortal Cervantes nos dice tan finamente:

> Un bello rostro y figura,
> aunque caduca y mortal,
> es un traslado y señal
> de la Divina Hermosura... [75].

Realmente el hecho es, como lo demuestra la historia de los estilos estéticos, que el hombre no ha sabido encontrar reposo perenne en ninguno de ellos, azuzado como está interiormente por identificar la Suma Belleza con la Suma Verdad y Bondad.

Y lo mismo se nos dice también sobre el sentimiento tendentivo por el mismo Cervantes:

> El amor es Infinito
> si se funda en ser honesto;
> y aquel que se acaba presto,
> no es amor, sino apetito [76].

Y así como vimos antes que es una violación antinatural la que quieren imponer los postkantianos, con la enemistad ontológica entre la razón especulativa y la razón práctica, lo es asimismo pretender aislar y oponer el Dios del sentimiento, a que aspira con fuerza volcánica (aun sin darse cuenta) toda la humanidad, al Dios de la razón. Uno es el hombre y uno es el principio que conoce, ama y siente; y uno es el Dios, término supremo a que tienden por diversos caminos la razón, la voluntad y el sentimiento.

X. Conclusión.

El día que se escribiese de un modo completo un tratado de Antropología Metafísica, según los datos de la filosofía cristiana que he esbozado, podrían añadirse aquí todas las otras descripciones existenciales, ya más corrientes y conocidas hoy día, como son sobre la temporalidad, la mutabilidad, la contingencia del hombre, sobre las que hay cosas admi-

[75] Cervantes: *La Galatea*, libro I.
[76] Ibid.

rables que decir, y ya señaladas a veces por filósofos católicos; por ejemplo, en 1943, en el apreciable ensayo de Antropología Metafísica, escrito por J. Iturrioz, S. I. [77].

Limitándonos ahora al examen de lo más radical en el hombre (y más olvidado por el esencialismo y por el existencialismo unilaterales), hemos recorrido las actividades específicamente humanas, y hemos visto en todas ellas una admirable armonía para señalar al hombre su sentido: un ser lanzado por una trayectoria que lo lleva al Ser Infinito, del cual procede. El es su causa final, como lo es también eficiente: Ἐγὼ εἰμι τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὦ (Apocalypsis, 1, 8). "Yo soy el alfa y omega", primera y última letra, principio y fin, dice el Señor Dios.

Aunque no hubiese otras razones para afirmar la realidad y objetividad del término trascendente a que tiende el hombre, bastaría con observar esta maravillosa convergencia de todas sus facultades hacia el mismo término para demostrarla como única razón suficiente para explicar tan maravillosa armonía y orden.

Sólo un peligro hay, sólo un irracional se cruza en este incoercible impulso del hombre al Infinito: que en vez de querer al Infinito, quiere "infinitamente lo infinito", desviando su ser, como dice hermosamente Blondel al darnos la definición del pecado [78]. Es una desviación que los animales no pueden cometer, porque no tienden al Infinito. Podrá desordenarse su instinto, tanto en lo inferior como en lo superior de él, y podrán, por ejemplo, devorar a sus hijos. Pero no se verá nunca que los animales se organicen en covachas para explotar el vicio. Sólo el hombre puede, en vez de querer al Infinito, desviar la enorme potencialidad de que es capaz, queriendo infinitamente lo finito.

Es lo que podríamos justamente llamar "la existencia inauténtica"; no reconocer la realidad del dinamismo humano, empeñarse en frustrarla entre las sombras de fenoménos que no son ciertamente la vida en que se mueve el hombre real. Los enredos de una terminología oscura y alambicada, aun aliñados con el prestigio de la ciencia de buen tono, no son la auténtica existencia que pide el hombre: todos lo sentimos en lo íntimo de nuestra alma.

Si sucede esta desviación puede acaecer también entonces "la mala fe"; llamo mala fe al empeño por llamarse a sí mismo responsable de todo y de todos, aun de haber nacido uno mismo y los demás, con el fin de poder así más fácilmente paliar la verdadera responsabilidad que hay

[77] ITURRIOZ, J.: *El hombre y su metafísica. Ensayo escolástico de Antropología metafísica.* Estudios Onienses, serie III, vol. I. Madrid, 1943.

[78] *La filosofía de la acción*, p. 194, n.° 312; pp. 189 y 190, n. 304-305.

sólo a veces, y ante el verdadero término moral a que nos sentimos espontáneamente ligados.

Esta es la tragedia humana, la que ha de darse y se dará mientras haya hombres sobre este planeta, porque en este sometimiento o en esta rebeldía a Dios está la razón de ser de la prueba en que el hombre concreto e individual, con su ser intransferible, toma su gran decisión, intransferible también, que decidirá de su propia eternidad. El hombre, como una crisálida que se ha encerrado en capullo antes de salir mariposa, está en este mundo en vías de autoformación.

Para terminar estos apuntes de Antropología y humanismo, del mismo modo con que los empecé, voy a recordar unas palabras que me produjeron una profunda impresión al oírlas en plena sesión del Congreso de Amsterdam de labios del mismo filósofo Carlos Werner, que antes he citado, cuando aludiendo tal vez a los falsos humanismos que engendraron la guerra anterior, dijo: "Salido del cristianismo, el humanismo ha dejado caer lo que era su pensamiento fundamental, a saber, que el hombre saca todo su valer no de sí mismo, ni de una Razón que le pertenezca en propiedad, sino de su relación filial con Dios. Sólo cuando haya restablecido esta verdad, el humanismo mostrará al hombre tal como es, con toda la profundidad de su naturaleza, y le permitirá conocerse a sí mismo al conocer el Principio absoluto de que depende [79].

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

---

[79] WERNER, CH.: *L'homme et la Religion*, publicado en *Proceedings of the tenth International Congress of Phil.*, vol. I, p. 55.

¿CRISIS DEL DETERMINISMO EN LA FISICA CONTEMPORANEA? (*)

Solución del problema

SUMARIO: Delimitación de conceptos necesaria para contestar a la pregunta. Carácter subjetivo del llamado determinismo *físico*. Crisis en que ha caído éste en virtud de los trabajos de Heisenberg: sus caracteres. ¿Puede hablarse de bancarrota definitiva? Postulados para resolver el problema. No se puede admitir que el determinismo físico carezca de sentido. Juicio de la solución antiindividualista de Langevin. Existencia de un determinismo *óntico y objetivo*. No puede admitirse crisis alguna de la determinación *objetiva*. Nada prueba contra ésta el carácter estadístico de la Mecánica cuántica. Influjo de las corrientes neopositivistas en la Física contemporánea. La Filosofía escolástica ante la Ciencia.

DESPUÉS del sumario esbozo histórico que precede, y que hemos juzgado conveniente y aun necesario para la debida y exacta inteligencia de la cuestión tan debatida y trascendental que nos ocupa, tiempo es ya de responder a la pregunta con que hemos encabezado el presente artículo. Ante todo conviene fijar el concepto mismo de determinismo, a fin de evitar—como con harta frecuencia acontece—que la obscuridad o ambigüedad de las nociones centrales dé origen a discusiones tan acaloradas como inútiles. Existe, desde luego, un *determinismo* no pocas veces llamado *científico*, y también *físico*, porque en ninguna ciencia ha jugado un papel tan importante y decisivo como en la Física teórica; si bien atendida su íntima naturaleza, recibiría con más propiedad el calificativo de *subjetivo, lógico* o *mental*. Su carácter y distintivo esencial consiste en la posibilidad de predecir y señalar con toda certeza y exactitud el estado y configuración futura de un sistema físico dado. "Desde el punto de vista matemático—ha escrito Boutaric [34]—el determinismo resulta de la suposición de que los fenómenos de la naturaleza están regidos por ecuaciones diferenciales, cuyas soluciones quedan del todo determinadas una vez conocido su valor y el de algunas de sus derivadas en un instante dado, de suerte que la solución

(*) Cf. PENSAMIENTO, vol. 5 (1949), pp. 435-453.

[34] *Les conceptions actuelles de la Physique*. París, Flammarion, 1935, p. 207.

obtenida permite fijar las varias particularidades del fenómeno en cualquier instante, así anterior como venidero," Es el determinismo que, vislumbrado ya o afirmado por los sabios griegos, aparece profesado explícitamente por la Física teórica desde sus primeros vagidos como ciencia autónoma; es el determinismo que, gracias sobre todo a los sorprendentes y rápidos éxitos de la Mecánica celeste, pasó a ser en manos de los defensores del mecanicismo la base del cientismo del siglo XIX, cuyo dogma fundamental era la necesidad absoluta de las leyes de la naturaleza; es el determinismo al que los mismos progresos de la Física atómica de principios de esta centuria, y aun la teoría einsteniana de la Relatividad, parecieron ofrecer nuevos y vigorosos apoyos, hasta convertirla en uno de los principios básicos de las ciencias de la naturaleza. Fué el ilustre geómetra y astrónomo Laplace quien resumió la doctrina del determinismo riguroso y universal en esta frase, muy justamente célebre por la precisión de la idea y la elegancia de la forma: "Una inteligencia que, para un instante dado, conociese todas las fuerzas de que la naturaleza está animada y la situación respectiva de los seres que la componen, y si, además, fuese ella suficientemente poderosa para someter estos datos al análisis, abarcaría en la misma fórmula el movimiento de los mayores cuerpos del universo y los del átomo más ligero; nada quedaría incierto para ella, y, como lo pasado, también lo por venir estaría presente a sus ojos" [35].

No cabe duda de que el determinismo así entendido ha caído en abierta y grave crisis. No nos referimos a aquella accidental y en apariencia pasajera que se fundaba en los errores sistemáticos, dependientes del método e instrumentos empleados para la observación y determinación cuantitativa de los parámetros que sirven para caracterizar el estado y las condiciones del sistema material en un instante dado, y también en otros errores accidentales o fortuitos, variables con las circunstancias y el observador. Siempre creyó el físico de la época clásica que semejante indeterminismo era puramente transitorio: el perfeccionamiento futuro de los dispositivos y de los procedimientos permitiría hacer insignificante y tan pe-

---

[35] *Essai Philosophique en la Théorie analytique des Probabilités.* París, Bachelier, 1840. 6.ª edición, p. 4. No será inoportuno recordar que en las sabias y vivas discusiones acerca del tema "Causalidad y determinismo" en el IX Congreso Internacional de Filosofía—*Congreso de Descartes*—, H. Reichenbach, uno de los exponentes de más valor del *Wienerkreis*, intentó justificar sus propias posiciones nihilistas afirmando que no quería entrar en el campo ontológico de la realidad, sino tan sólo en el lógico y epistemológico de nuestro conocimiento: "No sé—dijo—ni quiero saber nada ni de determinismo de la naturaleza, ni de inducción y causalidad." Por su parte, el académico Mauricio de Broglie, prescindiendo de tratar del principio general y metafísico de causalidad, definió el determinismo, "la posibilidad de prever exactamente los fenómenos futuros, partiendo de los datos de observación pasados o presentes" (Cfr. *La Civiltà Cattolica*, 1937, IV, p. 21).

queña como se quisiera, así la deformación provocada por la reacción con que el objeto o fenómeno observado responde a la incontrolable acción inmediata o mediata del instrumento de medida, como la conocida imprecisión o incertidumbre inherente a la lectura de las graduaciones. Después de una preparación inmediata que culmina en los postulados del modelo atómico de Bohr, la crisis del determinismo físico entra en su fase aguda y al parecer definitiva con la publicación, en 1927, de los trabajos de Heisenberg acerca de las *relaciones de incertidumbre*. En efecto; resultado esencial e inevitable de ellas es que, independientemente de los errores accidentales antes mencionados, ninguna observación puede permitirnos determinar a la vez con una precisión perfecta la posición y el estado de movimiento de un corpúsculo, ya que todo aumento de exactitud en la medida de la posición lleva consigo un crecimiento del error acerca de la velocidad, y viceversa. Es, pues, imposible asimilar un corpúsculo elemental a un objeto pequeñísimo, al que corresponde a cada instante una posición y una velocidad del todo definidas con respecto al observador; y es también imposible atribuir a este corpúsculo una evolución en el tiempo que quedaría perfectamente determinada por las condiciones iniciales de posición y de movimiento, pues que en realidad ningún método permite precisar estas condiciones iniciales. "La noción de observación, afirma Heisenberg, hablando en rigor, pertenece al conjunto de las ideas tomadas de nuestra experiencia ordinaria; no puede ser trasladada al dominio de los fenómenos atómicos mas que con la condición de respetar las limitaciones impuestas por las relaciones de indeterminaciónn a toda descripción en el espacio y en el tiempo" [36]. Así resulta evidente el carácter *esencial y necesario* de la crisis del determinismo científico en la Física contemporánea.

¿Será posible dar un paso más, y proclamar abiertamente el fracaso definitivo, la bancarrota total, la muerte misma del determinismo físico? O, por el contrario, ¿habrá que atribuir al indeterminismo, hoy tan en boga, el carácter de un movimiento intelectual pasajero, que el tiempo y la ciencia se encargarán de superar? No faltan entre los físicos teóricos actuales nombres ilustres, algunos de los cuales han sido ya citados, que se inclinan hacia esta última alternativa, que propugnan, en consecuencia, una interpretación, por así decirlo, revisionista de las relaciones de inexactitud, que consideran la posición de los adversarios como una "aberración pasajera", y aun afirman que "la mística de la incertidumbre se ha apoderado de los físicos". Así cerraba el Profesor G. Castel-

[36] *Les principes physiques de la théorie des Quanta*, p. 52.

nuovo su estudio sobre *Il principio di causalità*: "Es necesario tener siempre presente que la ciencia no está jamás terminada, y que el progreso de las observaciones y de la teoría puede conducir de la fase antideterminista de hoy a una fase determinista de mañana, la cual, a su vez, podrá ir seguida en lo sucesivo de varias alternativas semejantes" [37]. Sin embargo, es preciso reconocer que la mayoría de los cultivadores de la Mecánica moderna, explícitamente con frecuencia, sostienen que la indeterminación establecida por las relaciones de Heisenberg niega la posibilidad misma de un determinismo en el mundo atómico. "Esta incertidumbre—escribe, v. gr., Bohr—ofrece precisamente un carácter particular de complementaridad, el cual impide todo empleo simultáneo de los conceptos de espacio y de tiempo, y de los teoremas de conservación de la energía y del impulso, característicos de la descripción causal de la Mecánica" [38]. También estos científicos echan sobre los defensores de la legalidad rigurosa la acusación de dogmáticos y de sentimentalistas; así Reichenbach en *Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie:* "Tengamos en cuenta estas consideraciones sentimentales, si queremos comprender la resistencia de conocidos sabios de la generación precedente a la evolución reciente de la Física, la cual no duda siquiera en renunciar a la noción de ley en todo su rigor. Ellos ven allí la renuncia a un rasgo esencial de la investigación física; quisieran poner como un dogma religioso que la fe en la causalidad estricta debe ser conservada, aun cuando la situación actual de la ciencia no la legitima. La nueva generación no consiente en seguirles."

El fallo imparcial y objetivo acerca de estas dos opiniones o tendencias—pues que el sentimiento y aun el entusiasmo desempeñan un papel nada despreciable—debe fundarse, a nuestro parecer, en un doble principio o postulado. Es el primero, la intervención esencial e insustituíble del sentido de la vista y, en consecuencia, de la luz, en la observación y en la experimentación físicas: todas las mediciones, en efecto, encaminadas a descubrir o a confirmar las leyes cuantitativas de la Física, se reducen en último término hoy, como en las épocas precedentes, a determinaciones de intervalos de espacio y de tiempo, y por ende a lecturas de reglas y de círculos graduados. Es el segundo, la necesidad de reconocer y de admitir la llamada doble naturaleza o carácter, corpuscular y ondulatorio, así de los fotones o granos de luz, como de los elementos últimos de la materia. La teoría y la experiencia van de la mano en este

---

[37] *Scientia*, 1936, II, p. 68.
[38] Cita tomada de Boutaric, o. c., p. 211.

punto, como también en proclamar la discontinuidad de la energía conforme a las ideas cuantistas de Planck, ampliadas y generalizadas más tarde por Einstein [39]. Esto supuesto, toda vez que partiendo de estos principios se llega necesaria y lógicamente a las relaciones de incertidumbre, ora se proceda por los métodos modernos de la Mecánica cuantista estrictamente tal o de la Mecánica ondulatoria, ora se siga el camino del cálculo clásico, cabe concluir que la crisis y caída del determinismo físico—en el sentido arriba expuesto—puede ser considerada y juzgada incurable y definitiva; ya que no se ve, aunque tampoco hay evidencia absoluta de lo contrario, por dónde puede abrirse brecha en los muros, al parecer sólidos e imbatibles, que defienden y cercan dichos principios. No sin razón escribía, ya en 1929, Max Born: "La teoría nueva se nos muestra con una buena base en la observación; pero se puede preguntar si, *en el porvenir*, por desarrollo o perfeccionamiento, no puede volver otra vez a ser determinista. A esto se puede responder: se puede mostrar, mediante un razonamiento matemático riguroso, que la teoría formal admitida de la Mecánica cuántica no podría admitir tal desarrollo. Si alguien se agarra a la esperanza de que el determinismo volverá, debe considerar la actual teoría como sustancialmente falsa; debe ser posible contradecir experimentalmente proposiciones bien definidas de esta teoría. El determinismo no debería, pues, protestar, sino experimentar" [40].

¿Significará esto que admitamos en toda su amplitud y sin vacilación alguna la frase tan del gusto de los indeterministas, o mejor, antideterministas: "después de los trabajos heisenbergianos al determinismo carece de todo sentido—es *sinnlos*, por usar el epíteto alemán—"? En manera alguna. Puesto que la dificultad de determinar a la vez con toda exactitud la posición y el movimiento de un corpúsculo no es simplemente pasajera o práctica, capaz de ser superada gracias a la invención de

[39] No se crea que el misterio de la naturaleza doble o mixta haya sido aclarado, ni mucho menos suprimido, por el hecho de haber renunciado la física cuántica a la concepción realista de las "ondas-pilotos" y de los "paquetes de ondas"—según las ideas primeras de De Broglie y de Schroedinger—, estableciendo en su lugar las llamadas "ondas de probabilidad" o de conocimiento, expresiones matemáticas que nos permiten determinar con probabilidad la posición y el movimiento de los corpúsculos. Porque—por citar algún ejemplo—, ¿cuál es la causa de que en la difracción de los electrones por medio de cristales y de láminas metálicas—experiencias de Davisson y de Germer en Nueva York, de Thomson en Inglaterra, de Rupper en Alemania, etc.—se obtienen resultados cuantitativa y cualitativamente conformes con las previsiones de la mecánica ondulatoria, como si se hubiese utilizado un haz de rayos X de la longitud de onda señalada por la fórmula de L. de Broglie? Semejante hecho es, a nuestro juicio, uno de los mayores enigmas que se ofrecen a la mente del físico y del cosmólogo de nuestros días.

[40] *Dics Naturwissenschaften*, 1929.

instrumentos o métodos más precisos, sino que resulta de la naturaleza misma del problema, y así reviste un carácter permanente y fundamental. Heisenberg, Bohr, Jordan, Born y otros juzgan que *carece de todo sentido* el suponer que las partículas microcósmicas tienen en un mismo instante posiciones y velocidades del todo definidas. Y pues el determinismo físico supone que los elementos de los sistemas físicos tienen en cada instante una posición y un estado de movimiento determinados, concluyen estos sabios que el determinismo no sólo ha de ser considerado como prácticamente inaplicable a los fenómenos microfísicos, mas también como desprovisto de todo sentido en el mundo de los átomos. Esta última aseveración es evidentemente inaceptable. La configuración y el estado dinámico de los elementos de un sistema físico gozan de realidad objetiva y ontológica, y así tiene verdadero sentido real y físico, digno de la consideración y examen del científico y del filósofo de la naturaleza, aun cuando no sean prácticamente susceptibles de simultánea determinación exacta: sólo quien defienda el principio positivista y neopositivista de la no existencia de lo inobservable podrá creerse obligado a sacrificarle el sentido mismo del determinismo físico. Tal es también el parecer de M. Planck: "En una Física estadística—proclamó en su conferencia *Positivismus und reale Aussenwelt*—existen solamente leyes que se refieren a una multitud de hechos. Los sucesos individuales son, es cierto, expresamente reconocidos e introducidos como tales, mas el problema de su desarrollo conforme a leyes es declarado desde luego como sin sentido —*sinnlos*—. Esto me parece en alto grado insatisfactorio. Tampoco echo de ver hasta el presente el menor motivo que pueda haber para abandonar la hipótesis de una legalidad rigurosa... Un suceso—*Erlebnis*—es, objetivamente considerado, un proceso resultante de muchos elementos de diferente especie, y aun cuando cada elemento aislado esté enlazado según una ley rigurosamente causal con otro elemento aislado de un suceso siguiente, pueden, con todo, de un suceso enteramente determinado, considerado como causa, proceder sucesos enteramente diversos, según sea la suerte de su composición elemental" [41].

---

[41] *Wege zur physikalischen Erkenntnis*, p. 227. No estará fuera de lugar recordar que el mismo físico berlinés en su conferencia *Das Weltbild der neuen Physik* (1929), frente a la formulación del problema que introduce el indeterminismo, propone otra que permite siempre una respuesta precisa, ya que—según él—no es necesario que las posiciones y los estados dinámicos de los elementos de un sistema sean determinados para que lo sea el comportamiento de éste: "Un proceso queda también del todo determinado —escribe—, y en verdad para siempre, cuando, además de la configuración en un instante definido, se nos da, no el impulso, sino la configuración del mismo sistema en otro instante"; y no se ve que las relaciones de incertidumbre puedan esencialmente oponerse a la observación exacta de las constelaciones en dos instantes diferentes. De

Salta a la vista después de lo dicho qué juicio debamos formar de la solución al problema del indeterminismo escogitada y propuesta por Langevin y otros científicos. En ella se confunde la *individualidad* del corpúsculo con su *individualizabilidad*. "¿No existe por lo menos un ilogismo—pregúntase Ullmo en el artículo antes citado—en el hecho de pretender llegar a un constitutivo último de la materia, idéntico asimismo en toda materia, indistinguible—por definición—según su origen, y en haber atribuido a este elemento último e infinitamente simple, puesto que nada tiene que permita distinguirlo de un elemento vecino, la *individualidad*, con lo que ésta importa de complejidad implícita, de diferencias, de soportes para llevar estas diferencias? El principio de indeterminación ¿expresa otra cosa que la imposibilidad precisamente de considerar estos corpúsculos individualizables?" Si estos físicos pretenden negar a los últimos elementos del mundo corpóreo el carácter de *individuos*, incurren en gravísimo y crasísimo error: cúmplese en ellos, en efecto, la definición clásica dada por la Filosofía perenne—"indivisum in se, et divisum a quocumque alio"—, la cual no depende ni queda afectada en modo alguno por la dificultad o aun imposibilidad, ya transitoria, ya definitiva, de señalar los corpúsculos en el espacio y en el tiempo, merced a los aparatos de medida. "El indiviuo material no puede, según el pensamiento aristotélico-tomista, no tener una posición, ya que la cantidad, su primera determinación, es *quantitas positionem habens*" [42]. Si, empero, por pura convención establecen la ecuación *individuo* = *individualizable*, arbitrariamente cambian el sentido de las palabras, por un lado, y por otro, nada adelanta el problema hacia su solución. ¿Qué saco, en efecto, de la mera afirmación de que los procesos del mundo atómico y subatómico no son capaces de descripción exacta dentro del marco corriente del espacio y del tiempo por la sencilla razón de que sus elementos no son determinables con precisión en su configuración y en su estado dinámico? ¿Se explica con esto la razón de aquella imposibilidad, o sólo se afirma con otras palabras? Y si se cree dar una explicación afirmando que la individualidad tomada en el nuevo sentido importa una multiplicidad de elementos, una complicación de estructura, ¿están ciertos los defensores de las nuevas ideas de que los elementos—electrones, fotones, protones...—

---

suerte que, según Planck, podremos seguir creyendo en el reinado del determinismo, así en el mundo microscópico como en el universo macrofísico. Pueden leerse asimismo las atinadas observaciones que acerca de este punto ofrece J. Joergensen en su artículo "Remarques sur les principales implications métaphysiques des théories et des idées récents de la Physique" (*Revue de Métaphysique et de Morale*. 1932, pp. 323-351).

[42] MICHELE FATTA: *Cosmologia*. Milano, "Vita e Pensiero", 1936 p. 211.

no poseen estructura y multiplicidad de subelementos? Los progresos teóricos y experimentales de la Física contemporánea aconsejan no poca prudencia y moderación en las afirmaciones tocantes a la constitución de la materia.

* * *

Al lado—que no enfrente—de este determinismo, de carácter marcadamente mental y subjetivo, que hemos también apellidado *científico*, por tener existencia y aplicación sólo en el campo de las ciencias exactas de la naturaleza, existe otro, de sello abiertamente *real y objetivo*, al que cuadra muy bien la designación de *óntico u ontológico*, por ser una realidad universal y perpetua del mundo inorgánico. Es el determinismo opuesto a la libertad: mientras que ésta—tomada en su sentido integral—importa indeterminación o indiferencia, pues es la potestad de obrar o no obrar, de hacer esto o aquello, supuestas todas las condiciones requeridas para la acción, el determinismo implica determinación y necesidad, por lo menos hipotética, así acerca de la existencia del acto como acerca de su especificación. Consiste, por tanto—limitándonos a nuestro objeto—, en lo siguiente: Dadas las condiciones de un sistema físico determinado, en un instante dado, el estado que tomará el sistema en un instante sucesivo está completamente definido; en otras palabras: el sistema no es libre de elegir su estado futuro, antes bien queda éste perfectamente determinado por las condiciones iniciales del mismo. La convicción de todos los físicos fué siempre que este principio no puede ponerse en duda; en esta persuasión está fundada la ciencia de la naturaleza, y la persuasión resulta de la observación constante del desarrollo de los fenómenos del mundo inorgánico, en los cuales se verifica siempre que los mismos cuerpos puestos en las mismas circunstancias obran siempre del mismo modo. Y esto no es otra cosa que la constancia de las leyes de la naturaleza, sin la cual carecería de sentido hablar de leyes y de fuerzas del universo material. Sólo para los contingentistas, propugnadores de un indeterminismo radical y absoluto—entre los cuales figuran no pocos filósofos y científicos modernos, v. gr., E. Boutroux, H. Bergson, E. Le Roy, M. Blondel, Wittehead, Campbell, Russell, Exner, Nernst—, no se daría en el mundo más que un fluir y sucederse de fenómenos, en los cuales no cabría señalar nada fijo, nada estable o determinado: ninguna ley de la naturaleza sería dinámica o absoluta, todas serían meras regularidades de promedio, leyes estadísticas o de probabilidad, así en el macrocosmos como en el mundo atómico y subatómico.

Semejante determinismo—al que bien pudiéramos llamar, con algunos, *metafísico*—, ¿ha entrado tàmbién en período de crisis más o menos grave por obra y a consecuencia de los trabajos de Heisenberg? La inexactitud e incertidumbre esencial que las famosas relaciones por este físico formuladas encierran, ¿permite deducir con certeza, o siquiera con probabilidad, la existencia de una indeterminación objetiva en el modo de obrar de los corpúsculos elementales? Es evidente que no. La sana Filosofía—aquí, como siempre, de acuerdo con el sentido común—no puede menos de reconocer y de afirmar, basada en la observación y en los principios metafísicos de verdad necesaria, que los individuos últimos del mundo inorgánico están dotados de inclinaciones estables, en ellos impresas por el Creador, las cuales rigen el curso ordenado de la naturaleza. Estas inclinaciones—llamadas también *leyes naturales*—gozan de plena determinación y de necesidad verdadera, aunque hipotética, en la producción de sus efectos: jamás se ha observado en éstos el más ligero indicio, la más leve sombra de indeterminación en sus agentes y causas. Querer sacar de las fórmulas heisenbergianas algo más que una incertidumbre—o, si se quiere, indeterminación—*subjetiva* es no sólo violentarlas y forzarlas, sino simplemente hacerles dar lo que ni potencialmente contienen. El que yo no pueda predecir con toda certeza y exactitud el estado configurativo y dinámico de un sistema para un instante futuro determinado, a causa de la imposibilidad de conocer plenamente su estado presente, no me autoriza en modo alguno para negar que objetivamente el proceso físico esté del todo definido por la acción de causas sujetas a la necesidad. Es lo que propugna Einstein, en el prólogo del libro de Planck *¿A dónde va la ciencia?*, cuando, después de declarar ilógico el concepto de indeterminismo, salvo en un sentido subjetivo, escribe: "El decir que la llegada a Berlín de un tren es indeterminada, es un disparate, a menos de especificar el objeto con respecto al cual está indeterminada, puesto que llega está determinado por algo. Y lo mismo es exacto del curso del átomo." Muy justamente también, a vuelta de no pocas falsedades y aun enormidades, enjuicia Bertrand Russell: "En un sentido, una cantidad está determinada cuando es medida; en otro sentido, un suceso está determinado cuando es producido. El principio de indeterminación tiene que ver con la medida y no con la causa. Según este principio, la velocidad y la posición de una partícula resultan indeterminadas en el sentido de no poder ser medidas con exactitud. Este es un hecho físico causalmente conexionado con el hecho de ser la medida un proceso físico que tiene un efecto físico sobre lo que es medido. No

hay, empero, nada en el principio de indeterminación que enseñe que un suceso físico no tiene causa" [43].

Sin embargo, y a pesar de su intrínseca y evidente falsedad, no faltan, antes son no pocos entre los nombres ilustres de la Mecánica cuantista, quienes propugnen como cierta, o siquiera como probable, la *indeterminación objetiva* en el mundo físico. Para ellos el curso de los sucesos en el microcosmos, y en consecuencia también en el cosmos macroscópico, está regido en último resultado por el azar o el capricho. Mas, puesto caso que en buena lógica el acaso—o si se quiere hablar de *probabilidad objetiva*—no puede tener sentido razonable alguno en el plano de la casualidad verdadera, con razón se establece un panpsiquismo absoluto, que atribuye a los elementos corpusculares la elección de su futuro estado en el espacio y en el tiempo. Son bastantes, en efecto, los físicos modernos que detenidamente o de paso hablan de la libertad de los átomos o subátomos, de la elección que ellos hacen, de su exención de toda necesidad y determinación. Como en las estadísticas sociales, verbigracia, se observa el cumplimiento en las masas muy numerosas de la ley de los grandes números, a pesar de que cada hecho individual es libre, por serlo el sujeto que lo causa, así la conducta de los corpúsculos obedecería en conjunto a leyes estadísticas, por más que en cada caso particular estuviese del todo indeterminada. Con su acostumbrado radicalismo propone sir James Jeans esta creencia: "Ningún determinismo hase descubierto hasta ahora en el movimiento de los individuos aislados; por el contrario, los fenómenos de la radioactividad y de la radiación hacen más bien pensar que éstos no se mueven como impulsados o atraídos por fuerzas inexorables: mientras los representamos en el espacio y en el tiempo, su futuro aparece indeterminado e incierto a cada paso. Pueden

---

[43] *El panorama científico*. Madrid. *Revista de Occidente*, 1931, p. 103. No estará de más notar el hecho de que el científico italiano G. Castelfranchi, el cual en la primera edición de su tan alabada *Física moderna*—Milano, Hoepli, 1929, p. 583—había proclamado el derrumbamiento del principio de causalidad en la física subatómica, en las ediciones sucesivas escribió: "Es por esto lícito pensar que detrás de las leyes estadísticas, que rigen los fenómenos elementales, existen leyes ocultas a las cuales obedecen los corpúsculos aislados; que existe, por tanto, una causalidad escondida, la cual conduce a aquellas leyes de probabilidad que experimentalmente se nos revelan". Más aún: "en una investigación filosófica, procedente del seminario dirigido por Heisenberg, en 1935, se admite ya plenamente una conexión causal *a parte rei*, y se trata de una causalidad determinada. Además se reconoce ya que después del suceso es posible asignar su causa definida, por más que el hecho no pueda predecirse; y esto lo enuncia también el mismo Heisenberg". Así lo da a conocer el insigne cosmólogo P. Pedro Hoenen, S. I., en su profundo trabajo "De principio fundamentali neopositivismi" (*Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis*. Romae, Marietti, 1937, p. 373.)

andar en una dirección o en otra si nada interviene a enderezar su camino; no están controlados por fuerzas preestablecidas, sino sólo por las leyes estadísticas de probabilidad... No parece que haya razón alguna para que este algo que les sirve de guía no debe ser semejante a la acción de los demonios selectores, la voluntad de la mente inteligente que influye en el movimiento de las moléculas cuando éstas están perplejas acerca del camino que han de tomar" [44].

El argumento máximo y más frecuentemente admitido por los partidarios de esta indeterminación objetiva es el carácter, no ya prevalentemente, sino—según ellos—exclusivamente estadístico de la moderna Física cuantista. Las clásicas ecuaciones diferenciales, basadas en la continuidad del tiempo y del espacio, y expresivas de las leyes dinámicas que se creían regir el universo material, han cedido su lugar a fórmulas en que la necesidad matemática se refiere tan sólo a la propagación de las ondas de probabilidad, ya que en el orden físico no hay otra cosa que leyes o regularidades estadísticas. Nada tan sencillo para ver claramente el contraste fundamental entre entrambas Físicas, la antigua y la cuántica, como confrontar entre sí los *Principia* de Newton, en los que la visión mecánica de la naturaleza fué por vez primera puesta en perfecta forma lógica, con las páginas de la *Mecánica de los Cuantos*, de Dirac, en las que domina exclusivamente la probabilidad. Ni ha faltado a la nueva Física acausal o indeterminista un instrumento de trabajo elaborado a medida como los antiguos métodos del cálculo infinitesimal ordinario se ajustaban maravillosamente a la legalidad dinámica rigurosa; al científico-filósofo Reichenbach corresponde el mérito y la gloria de haber creado este nuevo cálculo en su importante memoria *Stetige Wahrscheinlichkeitsfolgen* (1929), la cual desarrolla una teoría matemática en la que el determinismo reina tan sólo en lo infinitésimo temporal. Empero, la posibilidad de describir y estudiar por métodos puramente estadísticos los procesos todos que son objeto de la Física moderna, ¿per-

---

[44] *I nuovi orizzonti della Scienza*, p. 261. Menos extremada, aunque del todo inadmisible, es la posición de sir A. S. Eddington, con su habitual *humour* formulada: "El indeterminismo no es una afirmación positiva. Soy indeterminista de la misma manera que soy anti-la-luna-está-hecha-de-queso-de-Roquefort. Esto no significa que yo me identifique de un modo especial con la doctrina de que la-luna-no-está-hecha-de-queso-de-Roquefort. No vale casi la pena de preguntarse si la teoría de que la luna está así constituída puede a no concertarse con la Astronomía moderna; el punto esencial es que el "roquefortismo", como el determinismo, es una hipótesis que ninguna razón nos obliga a abrazar." Por esto, como Dirac, exige el científico inglés con tanta insistencia que el determinista presente razones positivas en apoyo de su afirmación. (*Sur le problème du déterminisme*, p. 18.)

mite la negación más o menos abierta de la existencia de leyes dinámicas, siquiera en la base del Universo material? Así lo creen muchos—entre ellos los más ilustres cultivadores de la cuantística—: "Desde este punto de vista, así Heisenberg, puede salirse al paso a una objeción, con frecuencia presentada contra la validez definitiva de la Mecánica cuántica: detrás del conjunto estadístico por ella formulado podría ocultarse un sistema de leyes naturales deterministicas, al modo como detrás de la Termodinámica se oculta la Mecánica boltzmanniana de los átomos. Una investigación detenida de esta hipótesis muestra al punto que estas nuevas leyes naturales deberían estar en contradicción con ciertas consecuencias de la Mecánica cuántica, rigurosamente determinadas y establecidas" [45]. En el extremo opuesto, y acompañado de no pocos físicos de renombre, milita Planck cuando escribe: "En realidad, las leyes estadísticas están basadas sobre la hipótesis de que la ley rigurosa de causalidad funciona en cada caso particular. Y la no observancia de la regla estadística en ciertos casos particulares no es, pues, debida al hecho de que la ley de causalidad no se haya verificado, sino más bien a que nuestras observaciones carecen de la delicadeza y precisión suficientes para poner directamente a prueba la ley de causalidad en cada caso. Si fuese posible seguir el movimiento de cada molécula individual en este laberinto tan complicado del proceso, nos encontraríamos entonces, en cada caso, con una comprobación exacta de las leyes dinámicas" [46]. Sea el que fuere el resultado de esta controversia, el cual, a nuestro entender, no ofrece duda, podremos siempre concluir con el P. Gianfranceschi: "La inducción por la que llegamos a reconocer la determinación en el modo de obrar de los cuerpos y de las fuerzas, nos permite extenderla a los fenómenos a los cuales no pueden llegar directamente nuestros sentidos, como son los fenómenos corpusculares. Admitir que un electrón en un determinado instante no obre en el sentido definido por sus actuales condiciones equivale a reconocer que el electrón es libre, y esto nadie podrá admitirlo" [47].

Una última observación antes de cerrar este punto. La exacta y cabal inteligencia del problema del antideterminismo exige no perder de vista un hecho decisivo. Un buen número de los físicos cuantistas, y por cierto entre los más ilustres y radicales, han levantado el edificio de sus ideas

---

[45] *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft.* Leipzig, Hirzel, p. 12.
[46] "Die Entstehung und Entwicklung der Quantentheorie", *Wege zur physikalischen Erkenntnis,* p. 79.
[47] *Capitoli di Fisica contemporanea.* Roma, 1932, p. 52.

indeterministas sobre el terreno del neo-positivismo filosófico: son los agrupados en la "Gesellschaft fuer wissenschaftliche Philosophie" (Berlín) y en el "Verein Ernst Mach" (Viena). Sabido es que la nueva escuela o tendencia ha modificado el axioma del positivismo clásico —"sólo existe lo observable"—, en el principio de mayor modernidad científica: "sólo existe lo medible", o mejor, "lo exactamente medible". La expresión es susceptible de tres sentidos. *Para mí,* en cuanto físico, sólo existe lo medible; "puesto que lo absolutamente inobservable—declaraba Schroedinger en su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias de Prusia—no existe para el físico en cuanto tal, el sentido de las relaciones de Heisenberg es que el estado de la configuración elemental no está de tal manera determinado que una acción del todo definida lleve como consecuencia un comportamiento enteramente definido del conjunto" [48]. Contra este sentido nada hay que objetar, supuesta en el físico teórico la facultad de limitar el ámbito y horizonte de su ciencia: la discusión podrá, sí, versar acerca de la conveniencia de semejante restricción del objeto y fin de las ciencias exactas de la naturaleza. Segundo sentido: "*para la ciencia* sólo existe lo mensurable". Esta interpretación es del todo inaceptable, ora se considere la definición esencial y clásica de la ciencia—"conocimiento cierto de las cosas por sus causas"—, ora se atienda a la gravísima consecuencia de quedar excluídos para siempre de la investigación rigurosamente científica innumerables e importantísimos objetos, términos a lo largo de los siglos de las más excelsas actividades de la inteligencia—Dios, el alma, la libertad, la vida...—. Tercer sentido: "*absolutamente* sólo existe lo exactamente medible". Es el sentido más radical, el propio de la filosofía neopositivista, para la cual las cuestiones todas que trascienden la observación y la experiencia—como son las que versan acerca del *porqué* de los hechos y de las cosas—han de ser relegadas a la esfera de la llamada "fe"; es decir, a las afecciones del ánimo, a la fantasía más o menos creadora. ¡Y pensar que semejantes dogmatistas apriorísticos y arbitrarios se atreven a proclamar a los cuatro vientos con Frank en su libro *Le principe de causalité et ses limites* que "la Metafísica es el opio de la ciencia", o con Carnap, en su artículo *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache,* que "como expresiones ambos de un sentimiento vital—*Lebensgefuehl*—, prefiere una sinfonía de Mozart a un sistema metafísico"!

---

[48] *Die Naturwissenschaften,* XVII (1929), p. 732.

En abierto contraste y radical oposición—y sea esta consideración el remate de nuestro estudio—con esa postura de olímpico desdén y aun de odio concentrado contra todo lo que es verdadera Metafísica y sana Filosofía, la Escolástica de todos los tiempos y matices—aunque no ciertamente en sus desviaciones y degeneraciones—ha hecho profesión de estima y admiración de los principios, métodos y resultados de las ciencias positivas de la naturaleza. Del modo de proceder del Príncipe de la Escuela, Santo Tomás de Aquino—cuyo es el profundo apotegma "qui sensus neglegit in naturalibus, incidit in errorem"—, ha podido afirmar uno de los más profundos conocedores de la Filosofía medieval, el cardenal F. Ehrle, que "todo cuanto de nuevo descubría referíalo con avidez a sus estudios": las expresiones empleadas a propósito de la controversia entre Ptolomeo y los aristotélicos acerca de los movimientos de los astros dan a entender, a juicio del P. Wulf, "que el Aquinense estaba dispuesto a tratar, sin prejuicio alguno, en sus escritos cualquiera nuevo sistema astronómico que se descubriera en adelante, como había tratado los hasta entonces conocidos". Es lo que el sapientísimo León XIII recordaba en su *Allocutio ad scientiarum cultores de studio Philosophiae S. Thomae* (7 marzo 1880): "Siguiendo también en esto el ejemplo de Santo Tomás de Aquino, trabajad denodadamente en la consideración y examen de la naturaleza; y como con razón los contemporáneos admiran los inventos ingeniosos y útiles de nuestros tiempos, la posteridad los celebrará con perpetua recomendación y alabanza." Un año antes, en su inmortal encíclica *Aeterni Patris*, había escrito: "Sólo con grande injusticia se puede reprochar a la Filosofía escolástica de ser enemiga del progreso e incremento de las Ciencias naturales. Los escolásticos echaron de ver que nada hay más útil al filósofo que investigar con diligencia y entusiasmo los arcanos de la naturaleza, y dedicarse intensa y largamente—*diu multumque*—al estudio de la Física." Y el Pontífice reinante, penetrado del mismo espíritu amplio y elevado, y heredero legítimo de los ideales de su predecesor Pío XI, gran mecenas de las Ciencias y de las Artes, ha aprovechado todas las ocasiones para iluminar en sus alocuciones y discursos con las luces de la "Philosophia perennis" los principios y bases de las ciencias de la naturaleza. Transcribimos un famoso texto de su discurso sobre "Le Leggi che governano il mondo", en la inauguración del VII curso de la Pontificia Academia de Ciencias (21 febrero 1943): "Pero querer ver sólo leyes estadísticas en el mundo es un error de nuestros tiempos, como es alejarse de la naturaleza del ingenio huma-

no el asegurar que la antigua concepción rígidamente dinámica de la ley natural puede despreciarse del todo y ha quedado vacía de sentido. Tan lejos va el reciente positivismo al lado del convencionalismo que llega a poner en duda hasta el valor de la ley causal." Es el fallo definitivo e inapelable pronunciado por los labios más augustos de la tierra en nombre de la sana razón y del sentido común en el pleito en mal hora promovido por el indeterminismo más absoluto, por el contingentismo más radical.

RAMON PUIGREFAGUT, S. J.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

PUBLICACIONES PENSAMIENTO

S. VANNI ROVIGHI: Introducción al estudio de Kant. Traducción por Ramón Ceñal, S. J.—Un volumen de 20 × 14 cms., 232 págs., 28 ptas.

El propósito del autor, como lo indica el título del libro, es, fundamentalmente, de iniciación propedéutico. Su objeto es darnos una visión completa de la obra de Kant, visión de acceso fácil y clara inteligencia. Por otra parte, la crítica de las teorías expuestas era ineludible en un libro como el presente, cuyo carácter introductorio debía significar iniciación en un doble y necesario sentido: iniciación en el conocimiento de las doctrinas filosóficas de Kant e iniciación en el recto enjuiciamiento de esas mismas doctrinas.

Ediciones FAX - Zurbano, 80 - *Madrid*

III CONGRESSUS THOMISTICUS INTERNATIONALIS

[Convocatoria]

Romae celebrandus a die 11 ad diem 17 Septembris 1950 indicitur a Pontificia Academia Romana S. Thomae Aquinatis favente S. Congregatione de Seminariis et Studiorum Universitatibus.

In votis erat III Congressum Thomisticum Internationalem anno 1942 celebrare, ut desideriis in secundo Congressu anni 1936 expressis satisfieret. Quod autem bellum impedivit, nunc, instaurata pace et favente Anni Sancti felici opportunitate, ferventi animo est suscipiendum.

Neque opus fuit longiore inquisitione ut generale thema Congressus inveniretur. Cuique enim vel leviter consideranti libros et periodica huius temporis, statim apparet problemata fere omnia versari circa limites separationis vel coniunctionis philosophiam inter et theologiam. Quapropter generale thema electum est:

De Philosophia et religione.

Hae sunt autem quaestiones ad praedictum thema pertinentes, de quibus agendum visum est et de quibus communicationes accipientur:

1) De demonstratione existentiae Dei. 2) De munere rationis naturalis in actu fidei eliciendo. 3) De vi humanae rationis ad finem hominis inveniendum. 4) De relatione inter religionem et historiam. 5) De habitudine hodiernae philosophiae ad fidem christianam. 6) De munere philosophiae circa facta vitae mysticae.

Auctores communicationum brevitati consulant. Tempus concessum communicationibus ultra semihoram non producetur. Ordo autem Congressus ita instituetur ut discussiones utiliter fieri possint.

Academia rogat: 1.° Ut Universitates, Facultates, Collegia suae adhaesionis et participationis testimonium quam primum mittere velint. 2.° Ut qui communicationem de argumentis supra indicatis scribere voluerint, hanc voluntatem et simul titulum communicationis indicare quam primum curent.

Cetera quae utilia erunt cum omnibus qui, his litteris acceptis, rescripserint, opportuno tempore communicabuntur.

Auctoritates Congressus.

Praesides: Emmi. ac Rdmi. DD. Card. Fr. Marchetti, J. Pizzardo, I. Mercati.

Consilium Exsecutionis: R. P. C. Boyer, S. J.; Rmus. D. P. Parente; R. P. B. Xiberta, O. C.; R. P. P. de Rooy, O. P.; Rmus. D. V. Bianchi; R. P. M. Cordovani, O. P.; R. P. Mi Browne, O. P.; R. P. A. Grammatico, O. C.

Romae, die 30 Septembris, 1949.

Pro Consilio Exsecutionis.

LINUS LOZZA

Cancellarius.

Litterae et communicationes omnes mittantur cum hac inscriptione:

III Congresso Thomistico Internazionale.

Palazzo della Cancelleria Apostolica.

R O M A

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

LA GENERACION DE LOS ORGANISMOS, PARTICULARMENTE LA DEL HOMBRE,

conforme al concepto de Santo Tomás de Aquino y al de la Biología actual.

INTRODUCCION

Tal es el título de una obra reciente, debida al profesor de la Universidad de Viena, Alberto Mitterer[1]. Por ser *muy interesante para la filosofía biológica,* vamos a exponer su contenido condensándole, coordinando las ideas directrices mediante una titulación clara y concisamente significativa, escogiendo y entreverando en el texto las citas tomásicas más oportunas de entre las que el autor aduce en notas y añadiendo algunas observaciones[2] a lo dicho por aquél.

La oportunidad del tema y la competencia con que Mitterer le trata son apreciadas recientemente por el compatriota de Mitterer Bela von Brandenstein del siguiente modo:

"La inevitabilidad general de la consideración teórica de la evolución en la Biología moderna y, al mismo tiempo, su completa conciliabilidad con las doctrinas fundamentales del Cristianismo, las expone con extraordinaria luminosidad doctrinal el valiosísimo libro de Alberto Mitterer" (BELA VON BRANDENSTEIN: *Das noch micht festgestellte Tier? "Wort und Wahrheit".* octubre 1948, p. 766).

En efecto; el profesor Mitterer da muestras de poseer una información exacta sobre lo averiguado por la Biología moderna respecto a la ontogénesis animal y humana, un perfecto conocimiento de las ideas generacionistas aristotélico-tomásicas y una penetrante perspicacia para descubrir la insuficiencia científico-filosófica de éstas ante los datos aportados por aquélla, lo que le lleva a una concepción de la ontogénesis esencialmente diversa de la enseñada por Aristóteles y Santo Tomás.

---

[1] MITTERER, DR. ALBERT: *Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen, nach dem Weltbild des Hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart.* Un volumen, 239 pp. 15 × 22 cms. Verlag Herder, Viena, 1947.

[2] Después de la Introducción, todas esas observaciones las haremos al pie de las páginas en notas, que son todas nuestras.

"Bien veo—advierte el autor—que algunas de las conclusiones aquí establecidas amargarán a algunos; pero, siguiendo el ejemplo de Santo Tomás, hemos de preferir la verdad en todo y por todo si nuestra filosofía y teología han de ser organismos vivientes y si nos hemos de acomodar a las direcciones pontificias de los últimos Pontífices" (p. 19).

La cuestión aquí tratada es un caso particular de la referente a la formación del universo entero. Sabido es que lo original de la filosofía tomásica respecto a la aristotélica en este punto está en la introducción en ésta de la idea cristiana de la *creación* de los elementos. Esto supuesto, se pregunta: ¿Creó Dios los elementos dotándolos de fuerza y disposición tales que, *por sí mismos,* formaran el mundo con todas sus formas y seres por sucesivas transformaciones (Evolucionismo) o ésos fueron manejados por su autor, por Sí o por sus agentes, para producir esas diversas formas cósmicas y biológicas? (*Artefaccionismo*).

Santo Tomás concibe la cosmogénesis, o sea la producción del mundo inorgánico, orgánico (vegetales, animales, cuerpo humano) y psicológico (ideas) del segundo modo, es decir, como la producción de un artefacto manual, para la que se necesitan, por un lado, artesano, instrumento, ejemplar, fin, a veces ayudante, y por otro, materia y forma.

Se puede, pues, formular la cuestión de este otro modo: "¿Bajo el contenido de la idea *creación* se ha de sustituir, sí o no, el pensamiento de *artefacción* por el de *evolución?*" (p. 32).

La contestación a esta pregunta referida a los *organismos en general* constituirá la primera parte de este estudio; referida al *organismo humano en particular,* la segunda.

PRIMERA PARTE

GENERACIÓN DE LOS ORGANISMOS EN GENERAL

Ciencia artefaccionista y ciencia evolucionista. a) *Confrontación.*

a) *En el macrocosmo.*—Como ya dijimos, en el origen de los seres naturales hubo, además de una *creación* de elementos, una *formación* de esos seres; aquélla es objeto sólo de la metafísica, ésta también de la ciencia. La metafísica artefaccionista distinguió en la formación de los seres dos clases de producción: la *vertical-simultánea,* por la que el Ser increado, valiéndose de seres simples creados (espíritus, cuerpos celestes), produce los seres compuestos de los cuatro elementos, y la *horizontal-sucesiva,* por la que un elementado produce a otro. La ciencia descubrió la inexistencia de la primera al constatar que los cuerpos celestes son tan compuestos y elementados como los terrestres. Descartes trató de salvarla combinándola con la segunda, suponiendo que el mundo inicial inmóvil recibió del Creador un impulso motor-productor; pero con ese impulso iniciante no quedaba explicado el sucesivo-persistente requerido por la producción horizontal-sucesiva. Por eso se pasó a la explicación evolucionística de ésta mediante los dos pasos siguientes: 1.° No se da la *moción* celeste aristotélico-tomásica (no se puede decir *"hominem genenerat homo et sol"*, sino *hominem creat Deus et generat homo*),

ni basta la *impulsión* inicial cartesiana. 2.° Los cuerpos se mueven *por sí mismos, por su misma constitución,* conforme a ciertas leyes, de suerte que un cuerpo proviene de otro, no por producción, sino por desarrollo de una de sus partes.

Es un hecho que la idea evolucionista fué concebida como excluidora de Dios en la Naturaleza; pero sin razón, pues lo excluído por ella era sólo la teoría aristotélico-tomásica de la intervención del Creador como motor y productor después de la creación, mientras que la evolucionista, lógicamente, suponía la acción creadora productora sólo en el acto de la creación "y difícilmente se probará que esta idea de Dios es menos aceptable que la primera" (p. 40).

b) *En el microcosmo.*—"La ciencia tomásica de la Naturaleza, en general, y de la vida en particular, es una ciencia *artefaccionista* (p. 42) conforme al modelo del fabricante artesano: el alma, valiéndose como de instrumentos de los espíritus vitales y del calor vital, hace del alimento la sangre y de ésta la carne y los huesos del propio cuerpo. Hay, pues, este paralelismo: Dios, mediante los espíritus y cuerpos celestes, fabrica, de los cuatro elementos, el universo o macrocosmo; el principio vital, mediante los espíritus y calor vital, fabrica, de los humores vitales, el cuerpo o microcosmo; y también este otro: Dios mueve los espíritus celestes, y mediante éstos, los cuerpos celestes, y mediante éstos, los terrestres; el alma mueve las facultades psíquicas y espíritus vitales, y mediante aquéllas y éstos, el corazón, y mediante éste, los miembros del cuerpo, "sic enim est motus cordis in animali sicut motus caeli in mundo [3].

"Notemos una contraposición, por no decir contradicción: El alma es, según esta concepción, principio constitucional inmediato (forma) del ser de un sujeto, es decir, del organismo entero; pero no es principio constitucional inmediato de la actividad de ese sujeto" (p. 47).

c) *En el macro y microcosmo.*—La formación del organismo, concebido como un microcosmo, y la del mundo, concebido como un microorganismo, se la representa Tomás tecnomórficamente, y pretende justificar esta concepción de propósito y repetidas veces. Así, v. g., en *Anima* [4] dice: "In omni natura quae est quandoque in potentia et quandoque in actu, oportet ponere aliquid quod est sicut materia... Et aliud quod est sicut causa agens et factivum, quod ita se habet. in faciendo omnia, sicut ars ad materiam (3, 10, 728): Intellectus agens comparatur ad species intellectus, sicut ars ad species artificiatorum" (3, 10, 735). Y en *Phy* [5]; "In nullo enim alio natura ab arte videtur differre nisi quia natura est principium intrinsecum et ars principium extrinsecum" (2, 14, 8)... "Natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus" (2, 14, 8), imitada por el hombre, "unde ad similitudinem naturalium in artificialibus operamur" (2, 4, 6), de lo que resulta el arte.

"Como se ve, esta sucesión ideológica contiene un fallo lógico (*petitio*

[3] Tratadito *de motu cordis,* hacia el medio.
[4] Comentario al *De Anima,* de Aristóteles. Edic. A. M. Pirotta, Taurini Marietti, 1925.
[5] Comentario a la *Física,* de Aristóles. Edic. Leonino.

principii) en cuanto que, por un lado, presupone una significación técnica en la naturaleza..., de la que es una copia la humana, y por otro, deriva de ésta la justificación para dar a la naturaleza una significación técnica" (p. 56) [6].

Santo Tomás no conoce sino una forma de hacerse, la enunciada por el principio: ""Quodquid movetur ab alio movetur" [7], que no es sino una versión del Artefaccionismo. "Con esta manera general de pensar queda excluída aquella forma atécnica de hacerse algo, por la que, como en el caso del desarrollo, un sujeto único se mueve intracausalmente, es decir, por constitución, se modifica sin ser movido eficientemente por otro sujeto... A consecuencia de esto faltan en el mundo de las ideas científicas y filosóficas de Santo Tomás acerca de la naturaleza las ideas supremas en que pueda encuadrarse esta forma atécnica del hacerse..." (p. 58). "En efecto, el desarrollo no es ni hacer ni padecer en el sentido tomásico: No es hacer (*facere*), porque es un hacerse (*fieri*), y el hacerse es siempre, según él, un sufrir; no es sufrir, porque el sufrir ha de ser inferido por otro sujeto. Luego el desarrollo es un proceso de especie aparte. Ante todo, ese hacerse se verifica no de modo que un fundamento material (*materia*) del sujeto en formación pierda la forma esencial (*forma*) que tenía, con lo que el sujeto se corrompe (*corruptio*), recibiendo, en cambio, otra forma esencial de la que había sido privado (*privatio*) y se hace, así, otro (*generatio*), sino que un constituto de materia y forma configura internamente lo que es y tiene tomando y expulsando materia, no formas esenciales.

b) *Consecuencia filosófica.*

Este artefaccionismo fué suplantado por el mecanismo cartesiano; pero ambos a dos quedan superados por el evolucionismo científico. El artefaccionismo es falso; por tanto, tratándose de fenómenos evolutivos por constitución, se impone una nueva ideología filosófica. El no ser visto y reconocido esto aún suficientemente, dentro de nuestro Tomismo, es una de las más graves deficiencias de su actual estado y uno de los más graves impedimentos de su progreso futuro en la interpretación de la Naturaleza.

B) Biología artefaccionista y biología evolucionista.

a) Idea artefaccionista fundamental

La biología artefaccionista está en la idea de que los fenómenos de nutrición, crecimiento, regeneración y generación consisten en que el organis-

---

[6] Creo que el fallo lógico está en Mitterer y no en Aristóteles-Santo Tomás, ya que éstos dicen, sí, que el arte imita a la naturaleza; pero no dicen que le conozcamos como tal porque imita a la naturaleza, sino que, imitando a la naturaleza, es tal *por sus propios elementos*, que, *conocidos directamente*, nos permiten ascender lógicamente del conocimiento directo de la técnica artificial humana a la interpretación de la natural cósmica a su imagen y semejanza. Otra cuestión es la de si, en realidad, la técnica natural es como la artificial o no. En contra de Santo Tomás, que así lo enseña, cree Mitterer que no lo es, sino evolucionística.

[7] Cfr. Mitterer, A.: *Der Bewegungssatz* (omne quod movetur ab alio movetur) *nach dem Weltbilde des hl. Thomas und dem der Gegenwart*. Scholastik, 9 (1934), páginas 372-399, 482-519.

mo o una parte de él, como artesano, valiéndose de diversos instrumentos, produce un nuevo organismo o un *quantum* del propio, dando forma a materias elaborables y pretendiendo determinados fines. De ahí que los artefaccionistas no sepan diferenciar la producción de seres orgánicos de la de inorgánicos. Así, Tomás pone como diferencia la de que en los orgánicos el producto se forma *sobre* el productor; "pero esta que Tomás llama "brotación" existe, sí, en el sentido de que el brote crece *en* o *sobre* los padres, como el niño en el seno materno o el fruto sobre el árbol; pero, generalmente, no corresponde a la realidad, por lo que es accidental a la generación biológica" (p. 67). Además, la característica producción del organismo por el organismo mediante un instrumento, la semilla, operante "ab intrinseco", no se verifica, según Tomás mismo, en la generación espontánea.

En realidad, "la diferencia entre la generación física y biológica está hoy en que, en primer lugar, no existe una generación física en el sentido tomasiano, es decir, no existe cuerpo alguno físico, o sea infrabiológico, que produzca otro de la propia especie por donación de forma, siendo la producción del fuego, cien veces aducida como ejemplo, un proceso totalmente distinto, y en segundo lugar, en que cuando un cuerpo realmente produce otro como él (v. gr., un hombre a otro), no se da verdadera producción sino evolución, como todo este libro demostrará" (p. 67).

b) Biología de la aggeneración.

a) *Naturaleza de la aggeneración.*—"La biología tomasiana de la producción es doble: de la aggeneración y de la generación (p. 67). La aggeneración presupone, según Tomás, siempre un organismo ya generado; la generación, no siempre... Consiste en que el organismo produce, de material sin vida, no un nuevo organismo, como la generación, sino partes del propio... Es, por tanto, en contraposición con la generación, una actividad llamada inmanente, por la que el sujeto generador genera algo en sí mismo" (p. 68).

β) *Proceso aggenerativo.*—El primer paso en orden a la aggeneración es el de la digestión, concebida por Santo Tomás artefaccionísticamente, así: "Sicut, igitur, gubernator movet temonem manu, navem autem temone, ita anima movet calido alimentum et alimento nutrit... (*Anima*, 2, 8, 331/332). Del alimento tomado, el alma, valiéndose, como de instrumentos, de los elementos activos (fuego y aire) fabrica: de los pasivos (agua y tierra), el húmedo nutrimental; de éste, la sangre; de ésta, carne material; de ésta, carne específica, y de todo ello, el húmedo radical. La sangre se difunde por el organismo, no impulsada por el corazón, sino por propio impulso: "Sicut enim ignis naturaliter movetur sursum, ita sanguis movetur ad loca propria et determinata" (*Anima*, 9 ad 6).

Además de este error notemos el, más a nuestro propósito, de considerar la sangre engendrada por artefacción a partir del "humidum nutrimentale", siendo así que se produce por evolución de las células óseomedulares. Más aún; para Tomás, la sangre no es "actu" parte del cuerpo, sino que "sanguis est potentia totum, quia per vitutem nutritivae in membra convertitur" (*Sent.* 4 d *II*, 3)... "sicut elementa sunt in via generationis respectu corporum mixtorum..." (*Sent.* 4 d 44); por eso "non debuit corpus Christi formari

de carne et ossibus Virginis, sed de sanguine..." (*Sum.* 3, 31, 5 ad I). "Tantos errores, cuántas afirmaciones" (p. 77) [8].

Respecto a la conversión de la sangre en carne, primero "secundum materiam", y luego, "secundum speciem", "tenemos aquí una concepción fundamentalmente divisoria de la antigua y moderna Biología, ya que, según ésta, de materias celulares no puede producirse una célula; de juegos histológicos, jamás un tejido; de carne material, jamás carne específica, la cual sólo puede formarse por división y diferenciación de otras células y tejidos..." (p. 79).

... Semejante virtud asimilatriz generadora de células y tejidos (carne "secundum speciem") no existe en la Biología moderna, que no conoce célula alguna producida por *asimilación* de alimento o de sangre, sino todas por *evolución* ("omnis cellula ex cellula").

c) Biología de la generación.

a) *Exposición.*—Según la *biología evolucionista,* la generación sexual de un nuevo viviente se verifica por desarrollo de los elementos generadores (espermatozoide y óvulo) *vivientes* en el organismo generador, individualización y fusión de los mismos, desarrollo del organismo entero.

Según la biología *artefaccionista* tomásica, "ni el instrumento ni la materia son *nunca vivientes;* en todos los casos es, pues, la generación una generación espontánea, es decir, a partir de lo no viviente; el mismo Hombre proviene, al fin y al cabo, de alimento" (p. 83). Se dan, con todo, cuatro grados en esa generación abiótica:

Grado	ARTIFICE	INSTRUMENTO	MATERIA	ARTEFACTO
1.°	Viviente unisexuado (*mas*, masculus, vir)	No vivo, pero de viviente (*sperma*).	No viva, pero de viviente (*menstruum*).	Viviente de la misma especie.
2.°	Viviente bisexuado o asexuado.	No vivo, pero de viviente (humor plantae, *semen*).	No viva ni de viviente (*terra*).	Viviente de la misma especie.
3.°	No viviente (sol)	?	No viva, pero de viviente (*putredo*).	Viviente de diversa especie (parásito).
4.°	No viviente (sol)	No vivo ni de viviente (*semen inorganicum*).	No viva ni de viviente (*terra*).	Viviente de nueva especie.

Primer grado.—En él están incluídos los animales superiores, incluso el Hombre.

Segundo grado.—En él se comprenden los vegetales: "... Humor enim arboris primo ab arbore egrediens, fit flos et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur et, in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam" (*Sum. contra gent.* 4, II). Como se ve, la bisexualidad o asexualidad atribuída *teóricamente* a las plantas por la Botánica tomasiana, *prácticamente* es unisexualidad masculina, ya que ella produce el elemento activo y la tierra el pasivo de la generación. Vuelve, pues, falsamente, a suponer que los vegetales son

[8] Estos errores atribuídos por Mitterer a Santo Tomás, respecto al concepto de sangre, no lo son tanto sino respecto a su elemento citológico, no al serológico, ya que éste no se origina por evolución, aunque tampoco por artefacción, y no es aún parte integrante del cuerpo, sino, más bien, materia de la que se han de construir o reparar las partes intrínsecamente constitutivas del organismo, por lo que en ese sentido es "potentia totum".

producidos artefaccionísticamente de la materia inorgánica por otros mediante el instrumento de la virtud sementina.

Tercer grado.—"Un organismo, sea el hombre, sean otros animales produce, de materias no vivas, de productos de descomposición de su cuerpo, de materia corrompida (*putredo*), organismos: piojos (*pediculi*), gusanos (*vermes*), como los intestinales (*lumbrici*)". Así, Tomás dice: "Vermes qui generantur ex animalibus" (*Summa* I, 27, 2 c). [9]. "Capilli et lumbrici non dicuntur filii eius, ex quo materialiter nascuntur" (*Sent. Com.* 3 d 4 exp.) [10].

Consecuencia biológica: "Una especie totalmente diversa, más aún, un tipo enteramente diverso (insecto, gusano) puede ser producido por otra especie u otro tipo (hombre, vertebrado). La generación específicamente equívoca es, por tanto, una realidad que se compagina con la biología artefaccionista mucho mejor que con la evolucionista..."

Observación filosófica: "Resulta una especie de ironía del destino el que hoy se impugne a veces en nombre de la Escolástica la posibilidad de la derivación de nuevas especies a partir de otras [11]. Caso de ser ésta imposible, no lo sería conforme a la antigua biología escolástica, que la tiene por posible en una amplitud increíble, sino conforme a la moderna biología evolucionística que lucha con dificultad para demostrar que es posible y efectiva dentro de ciertos límites" (p. 87) [12].

Cuarto grado. Generación espontánea.—El artífice es el sol y demás cuerpos celestes, valiéndose, como de *instrumento*, de "virtudes animatrices": "In animalibus generatis ex putrefactione, virtus solis et aliorum corporum caelestium supplet vicem virtutis formativae quae est in semine eorum, quae ex semine nascuntur et quia huius modi virtutes corporum caelestium sunt per omnia corpora inferiora diffussae: ideo dicit philosophus... quod omnia plena sunt virtutibus animae" (e d 8, I, Iad 7). "...huiusmodi virtutes sunt sufficientes ad animationem materiae, si permingat ad aliquam complexionis aequalitatem" (2 d 18, 2, 3, ad 7).

La *materia* es la tierra y la "putredo", formándose de aquélla plantas y gusanos; de ésta, animales (hasta ranas y serpientes).

El *efecto:* "Pueden, por tanto, surgir de ese modo organismos completa-

---

[9] En adelante, las citas de la *Summa* la haremos así, v. gr., I, 2, 3, ad 4 = Parte 1.ª, cuest. 2.ª, artíc. 3.º, resp. 4.ª

[10] En adelante, las citas del *Setent. Comment* las haremos así: v. gr.: 1, 2, 3, 4, ad 5 = libro 1.º, distinc. 2.ª, art. 3.º, cuest. 3.ª, resp. 5.ª

[11] Esa oposición o animosidad antievolucionista de la Escolástica moderna, a que alude Mitterer, se engendró por las siguientes causas: Actitud mecanística y atea con que se presentó el evolucionismo; interpretación literal de los primeros capítulos del Génesis; olvido de los principios biofilosóficos tan amplios de Aristóteles-Santo Tomás; predominio científico del biofijismo cuveriano y, en buena parte, desconocimiento de los datos, difíciles de poseer en su complicadísimo conjunto, adquiridos por las ciencias biológicas en su rápido avance y febril actividad investigatoria.

[12] Efectivamente; las dificultades con que ha tropezado y sigue tropezando el evolucionismo limitado son considerables, y las del ilimitado, hoy por hoy, insuperables científicamente, tanto respecto al hecho como, sobre todo, respecto al modo de la evolución, como puede verse en nuestros estudios siguientes: 1) *Etapas científico-históricas de la demostración del transformismo.* Miscelanea Comillas, VIII, 1947. 2) *¿La opinión transformista en crisis? Razón y Fe,* sept.-oct. 1947. 3) *Una nueva teoría evolucionista:* Evolucionismo regresionista. PENSAMIENTO, vol. 3, 1947.

mente nuevos, no preexistentes (species novae)" (p. 88). ¿En qué se diferencia la generación espontánea de las otras tres clases de generación? En que en ella no se da sino la producción vertical-simultánea [13], mientras que en las otras se da también la horizontal-sucesiva. Al hombre le engendran el sol y el hombre; a la planta, el sol y la planta; a la lombriz intestinal, el sol y el hombre; pero a las ranas las engendra el sol únicamente, sin organismo alguno terrestre" (p. 89).

β) Crítica.—La falsedad de la biología artefaccionista de la generación está en el Tecnomorfismo: "El operario, el instrumento, la materia, todo puede ser biológicamente no vivo, a pesar de lo cual resulta un organismo. Para justificar filosóficamente esto [14], lo único aducible es que, en último término, en el ápice de la serie generadora vertical-simultánea se hallan espíritus (Dios, ángel) como motores y engendradores. Pero biológicamente, no por eso deja de ser la cosa menos falsa, pues frente a ella está el principio de la biología evolucionística: *Omne vivum ex vivo*... La *artefacción* horizontal-sucesiva ha sido reemplazada biológicamente por la *evolución* horizontal-sucesiva" (p. 90).

d) Biología de la germinación.

α) Biología tomásica de la germinación.—Para diferenciar la generación biológica de la física acudió Tomás a las características de aquélla en los animales superiores: 1) *duplicidad parental*, 2) *producción del instrumento* generacional *por el macho* y de la *materia* por la *hembra*, 3) *desarrollo intramaterno* del embrión, 4) que se ha de independizar por *nacimiento*.

Antropomórficamente, a imagen y semejanza de esa biologización del grado supremo de la generación, concibe Tomás la de los tres grados inferiores de ella mediante las analogaciones siguientes:

Grado	SUJETO	GENERADOR		SEMILLA		NACIMIENTO	
		masculino	*femenino*	*masculina*	*femenina*	*emisor*	*emitido*
1.°	Animales superiores (unisexuados).	macho, varón	hembra, mujer	esperma	sangre menstrual	madre	niño, cría
2.°	Organismos inferiores (bi o unisexuados).	plantas superiores	madre tierra	semen	reino terrestre	madre tierra	planta
3.°	Parásitos.	hospedador	hospedador	?	putredo?	hospedador	parásito
4.°	Organismos nacidos de lo inorgánico.	padre sol	madre tierra	semen de los elementos	reino terrestre	madre tierra	vegetales inferiores

"Sicut animalia quae generantur ex semine se habent ad feminam, ita ista se habent ad terram, quae sine semine generantur; et sicut illa se habent ad

[13] Esta exclusión de lo horizontal-sucesivo, o sea de lo vivo por lo vivo, no parece ser, sin embargo, en la mente de Santo Tomás, tan absoluta y decidida como afirma Mitterer, ya que, si bien es verdad que admite la idea aristotélica de que "omnia plena sunt virtutibus animae"..., "sufficientes ad animationem materiae"; pero al mismo tiempo exige que esa materia "pertingat ad aliquam complexionis aequalitatem", la cual complexión parece atribuirla a la acción más o menos remota de un organismo, por cuanto suele designar esa generación de lo no vivo con los términos de "putrefacción".

[14] Además de esta excusa aducida por Mitterer, podría alegarse, por lo menos en calidad de atenuante, la de que la ciencia y filosofía tomásica suponían a los cuerpos celestes, entre ellos al sol, y su actividad de naturaleza superior a lo terrestre.

patrem, ita ista se habent ad corpora caelestia: propter quod dixit quidam philosophus..., quod sol est pater plantarum, terra vero mater. Unde patet quod huiusmodi quae sine semine generantur, sive sint plantae sive animalia, proprie dicuntur nasci, oriri, gigni" (2 d 14, I, 5 ad 6).

Así, pues, la biología artefaccionista dió los siguientes pasos: 1.°, concepción biogenésica bajo el concepto genésico de artefacción común a la biológica y a la no biológica; 2.°, concepción biogenésica tal como se verifica en los vivientes superiores, aplicada a éstos propiamente y a los inferiores por retrobiologización. "Con esto se atribuyó a las formas inferiores un carácter biológico que no tienen, y, por extenderle a estas formas, perdió su valor conceptual para las superiores" (pp. 96-97).

β) Biología evolucionista de la germinación. — Ahora bien; la biología evolucionista explica la germinación más sencillamente: Una parte (= semilla) de un organismo (= engendrador) se desarolla (= germina, pare); dando un nuevo organismo (= brote, engendro, hijo).

e) Biología de la fragmentación.

Denominamos fragmentación biológica de los organismos aquella tras la que las porciones separadas continúan viviendo. Santo Tomás las conocía: "Anima totius potest salvari in aliqua partium... sicut in entomis decisis idest in animalibus quae decisa vivunt..." (*Anima,* 2, 4, 265). "... quaedam partes divisae ab eis", habla de las plantas, "et sparatae ab aliis partibus videntur vivere. Et hoc manifestatur per hoc, quod ramusculi abscissi inseruntur vel plantantur et coalescunt" (*Ibid.,* 264).

Para la biogenesia artefaccionista esta vida de los segmentos orgánicos era un enigma: ¿Dónde estaba en estos casos el artífice, el instrumento, la materia, el artefacto del nuevo viviente? "Santo Tomás vió y expresamente señaló la sima infranqueable existente entre los hechos del seccionamiento orgánico y su teoría biológica artefaccionista." Y así califica la segmentación de "violenta y contra naturam", ya que la parte segmentada "erat actu pars et perfecta per animam" (*Pot.,* 3, 12 ad 15). De donde concluye, con el filósofo, que el semen, antes de independizarse, no es parte integrante del organismo paterno: "... quia eius decisio non fuisset naturalis, sed modus corruptionis cuiusdam" (*ibíd.*) "sequeretur ulterius quod generatio viventis non esset generatio, sed decisio quaedam; sicut pars ligni separatur a ligno ut sit actu lignum" (*Ibíd.,* 12 c).

Imposible expresar más tajantemente la contraposición entre los hechos experimentales de la fragmentación biológica y la teoría artefaccionista, así como hacer sentir más sensiblemente lo infranqueable de la sima abierta entre dicha teoría y la evolucionística actual, que enseña la derivación de todo organismo a partir de una parte previamente integrante de otro.

Lógicamente, para salvar Tomás su teoría generacionística tenía dos soluciones: extender el modo de generación por seccionamiento natural a toda generación, renunciando a la teoría artefaccionista, o conservando ésta, hallar una teoría especial para la generación por seccionamiento. Esto segundo

es lo que hizo del modo siguiente: 1.°, dividió los animales, por el modo de reproducirse, en *perfectos,* que se reproducen por copulación, e *imperfectos,* que no; 2.°, estableció la ley de que los perfectos no pueden reproducirse por segmentación por constar de partes heterogéneas, mientras que los imperfectos sí pueden: "Quod accidit per hoc quod huiusmodi animalia fere sunt similia in toto et in partibus nam eorum animae, quia imperfectiones sunt aliis, modicam diversitatem organorum requirunt" (*Ibid.,* ad 5) [15]; 3.°, observó que en esos mismos organismos imperfectos esa reproducción por seccionamiento era violenta, forzada, antinatural; 4.°, comparó esa reproducción a la ocurrente en los cuerpos inorgánicos ("sicut accidit in aliis corporibus similibus utpote ligno et lapide, aqua et aere" (*ibid.*); 5.°, pretendió justificar la ley segunda por principios metafísicomatemáticos, diciendo que "nullius continui pars est nisi in potentia" (*Id.,* 7, 5, 3, ad 2), la cual "reducitur ad actum" por división recurrente "per se" sobre la cantidad, y "per accidens, in illis formis quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes eius, sicut albedo... et ideo divisa superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quae requirit diversitatem in partibus non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis" (I, 76, 8 c).

Nótese, contra lo primero, que aun los protozoos se reproducen por copulación; contra lo segundo, que el mismo hombre, en la fase bicelular, es reproducible por segmentación (gemelos univitelinos); contra lo tercero, que esa escisión reproductriz es la natural, espontánea y universal manera de reproducirse todos los organismos, si bien es verdad que la reproductibilidad por segmentación natural o artificial mengua con la complicación orgánica.

En resumen: según Santo Tomás, el alma de los organismos inferiores es divisible (per accidens) porque estando "tota in toto et tota in qualibet parte secundum totalitatem essentiae", lo está también "secundum totalitatem virtutis"; al contrario, la de los organismos superiores no lo es, porque estando "tota in toto et tota in qualibet parte secundum totalitatem essentiae", no lo está "secundum totalitatem virtutis". Ahora bien; la biología moderna ha descubierto la reproducción aun de los organismos superiores, al menos en su fase embrionaria, por segmentación natural o artificial; luego, según estos principios tomasianos es divisible el alma de los mismos animales superiores, incluso el Hombre, al menos en dicha fase.

Resulta, pues, que "mientras la biología artefaccionista, antiguamente imperante, ha venido a quedar sin sentido, la biología escisionista, entonces sin sentido, ha venido a ser hoy imperante, y varios de los principios teóricos establecidos por Tomás para hacer inteligible la experiencia de la segmentación podrían quizá contener valor duradero con tal que se procure justificarlos y completarlos conforme a los hechos" (p. 107).

---

[15] Se ha de reconocer en esta ley biológica enunciada por Santo Tomás su genial potencia lógica para deducir consecuencias de *principios apriorísticos,* a base de levísimas observaciones. En efecto, esa ley de la segmentabilidad biológica, inversamente proporcional a la complicación orgánica, *experimentalmente* no la ha comprobado la ciencia biológica, sino modernamente, al estudiar las relaciones de la *diferenciación orgánica* con el fenómeno de la reproducción por división, artificial o natural, tanto en el estado embrionario como en el adulto.

f) Biología de la inserción.

Santo Tomás conocía la unificación de las plantas por injerto; más aún, la de animales por coligación: "Sicut si ligentur partes unius animalis cum partibus alterius" (*Metaph.*, 7, 7, 1636).

Y la verdad es que los fenómenos de unificación biológica (vegetal y animal) artificial (injertos) y natural (fecundación) se ríen de la biología artefaccionista por los mismos motivos que de los contrapuestos de la segmentación. ¿Cómo los encuadra Tomás en su teoría? Valiéndose de los mismos principios que para los de la segmentación: 1) los califica de forzados, "aliquid laesivum naturae, et contra naturam existens" (*Metaph.*, 7, 7, 1636); 2) los limita a los mismos organismos inferiores en que se verifican los fenómenos de escisión; 3) los funda en el mismo concepto de la homogeneidad anímica en esos organismos, por lo que α), así como por la escisión "pars in actu et totum in potentia, fit totum actu", así, por la inserción, "totum actu et pars in potentia, fit pars in actu"; y β), así como el cuerpo, que es "unum actu et plura in potentia", se hace, por la escisión "plura in actu", por la inserción "plura in actu et unum potentia", se hacen "unum actu". Es de advertir, sin embargo, que Tomás, habiendo tratado expresamente de la división pasiva de las almas, dejó sin tratar de su correspondiente unión activa.

El fallo fundamental de esta biología de la partificación y totificación de los organismos está en atribuirlas a causas extrínsecas contranaturales siendo así que "la causa intrínseca de la división, fusión y evolución de aquéllos es su misma alma", espontánea y naturalmente obrando. Todo ello por culpa del prejuicio artefaccionista antievolucionista.

g) Biología de la "traductio".

La idea de la "traductio" proviene de la biología de los vegetales, que se reproducen por "tradux" (= mugrón, esqueje) mediante acodo o injerto, que asexual y vegetativamente, o sea sin fecundación y sin célula inicial reproductora, reconstruye la planta entera. Pues bien; bajo el influjo de la biología artefaccionista, la idea del "tradux" y de la "traductio" vino a ser una de las más maravillosas y complicadas de la biología tomasiana. Es "traductor" no sólo el vegetal, sino todo organismo; más aún: el vegetal, a causa de su sexualidad obscura, queda en segundo término, poniéndose en el primero a los animales de reproducción sexuada, viviendo así la idea de "traductio" a ser lo contrario de lo que hoy significa ese nombre: "traductio proprie dicitur in generatione animatorum, quae est per decisionem seminis" (2 d 18, 2, I C); el "tradux", o sea el "semen, non deciditur ab eo quod fuit actu pars, sed quod fuit superfluum ultimae digestionis, quod nondum erat ultima assimilatione assimilatum" (*Pot.*, 3, 12 c). El esperma materno no es, por tanto, "semen" = "tradux", pues "traductio" duo importat, scilicet originem et decisionem..." (2 d 18, 2, I c). El semen paterno no es una parte viva desprendida del padre, sino un producto excretado de él e introducido en el esperma materno, que no es una parte viva desprendida de la madre, sino un

producto excretado de ella y que "se habet mere passive" respecto al paterno en orden a la generación del nuevo ser.

¿Y qué es lo transmitido por el "tradux"? "Traductio seminis ad corporis generationem ordinatur. Igitur anima nutritiva et sensitiva per generationem corporis generantur, non autem anima intellectiva. Igitur nutritiva et sensitiva esse incipiunt per seminis traductionem, non autem intellectiva..." (c g 2, 86, I). "Ira magis traducitur a parentibus in filios quam concupiscentia..." (1/2, 46, 5 c).

"Corporis defectus traducuntur a parente ad prolem, sicut leprosus generat leprosum et podagricus podagricum..." (1/2, 81, I). "Per traductionem seminis et non animae peccatum originale traducitur" (2 d. 18, 2, I et 3).

CONCLUSION DE LA PRIMERA PARTE

"Una teoría no puede sostenerse sino en la medida en que concuerda con la experiencia. El no haber estado la experiencia de Santo Tomás a mayor altura no fué culpa suya, ya que era, por profesión, no científico, sino filósofo y teólogo... No es, pues, difícil salvar el honor de la biología artefaccionista; la irremediablemente insalvable es la biología artefaccionista misma, y esto por dos causas: la investigación moderna ha sustraído, uno en pos de otro, sus supuestos fundamentos a la antigua teoría artefaccionista; en segundo lugar, la biología moderna ha tenido que reemplazar el concepto de artefacción por el de evolución, lo cual no significa, en el fondo, sino que la génesis de cada organismo es debida, no a un organismo exterior, diverso de él, sino a una función interna del organismo mismo generado. En consecuencia, ella hubo de abandonar el modelo físicotécnico, al que estaba ligada la idea artefaccionista; mas hubo de ver poco a poco que los modelos repetidamente tomados de la Física moderna (análisis, síntesis, reacción), de la Técnica (máquina) y de la Sociedad (estado de células) son impropios y no constituyen sino nuevos tecnomorfismos y antropomorfismos en lugar de los antiguos. Insistentemente se pone de manifiesto que en la formación de los organismos tenemos una realidad, que es tal vez un modelo, pero que ella misma no tiene ninguno.

La biología evolucionista está regresando de la concepción parcialística (merística) a la totalística (holística), como pudimos demostrarlo en otro lugar. A muchos, tanto amigos como enemigos de la teoría totalística, les parece el viraje de la biología parcialística a la totalística como un retroceso a la antigua biología aristotélica. Esto, sin embargo, no es así" (pp. 114-116).

(Continuará con la segunda parte: "La generación ontogenésica del hombre".)

V. ANDÉREZ, S. J.

Profesor de "Cuestiones Biológicofilosóficas" *en la Universidad Pontificia de Comillas.*

JURIDICIDAD Y ETICIDAD

La esfera de lo jurídico ¿implica necesariamente una dimensión de moralidad o es totalmente ajena, en sí misma, a la esfera de lo moral?

Esta cuestión capital no cubre, tal vez, enteramente la problemática planteada por la posición—envejecida ya—del positivismo jurídico. Pero constituye indudablemente su quicio medular y su íntima entraña. Por eso podría considerársela definitivamente caducada con el positivismo mismo, resuelta en el sentido de una necesaria vinculación de lo jurídico a lo moral.

Sin embargo, es aún perfectamente actual que dediquemos una vez más nuestra atención a este gran problema. Lo sería ya, en primer lugar, porque la superación del positivismo en las modernas corrientes de la filosofía jurídica ha sido en amplios sectores—neokantismo, teoría pura del Derecho, existencialismo, neohegelianismo—, más aparente que real. El fracaso del neokantismo, por ejemplo, bajo este aspecto, ha podido ser puesto de relieve, desde su propio punto de vista, por neohegelianos como Larenz [1]. Pero el neohegelianismo, por su parte, al hacer del Derecho una expresión del Espíritu del pueblo, entendido como realización dialéctica de lo general concreto, en el sentido de una individualidad nacional histórica determinada, ¿qué otra cosa hacía sino un desesperado esfuerzo por elevar el positivismo mismo—mediante el fantástico instrumento del idealismo dialéctico—a un plano metafísico? Esto, en realidad, no era salir del positivismo, sino enraizarse más profundamente en él, volviendo, de una manera más elaborada y filosófica, a la vieja concepción de la escuela histórica.

Mas es en estos mismos días—abril de 1949—cuando vemos planteada de una manera expresa, desde un punto de vista enteramente diferente, la tesis de la amoralidad del Derecho. Y esto no en virtud de un prejuicio antimetafísico, sino en razón—así se pretende—de una elemental fenomenología de la vida jurídica concreta, tal como en realidad se nos presenta. Esta es la posición del profesor argentino Carlos Cossio en el Primer Congreso Nacional de Filosofía de aquella gran nación [2].

Cossio hace notar sencillamente que "el Derecho se consuma plenamente con la realización de los actos a que se está obligado, inde-

[1] K. LARENZ: *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*. Trad. Galán y Truyol. 1942, pp. 47-70; cfr. pp. 75-77, 98 ss., etc.

[2] Universidad Nacional de Cuyo. Primer Congreso Nacional de Filosofía. Mendoza, 30 de marzo al 9 de abril de 1949. Argentina. Relación presentada por el profesor Carlos Cossio al Primer Congreso Nacional de Filosofía, en la sesión plenaria del 6 de abril de 1949, dedicada a "La Filosofía y la ciudad humana". Cfr. Cossio, *Panorama de la teoría egológica del Derecho*, Apartado de la Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, año 4, núm. 13, Buenos Aires, 1949, pp. 82-85. A este trabajo esperamos referirnos próximamente. Baste indicar, por ahora, que la teoría de Cossio, no obstante sus aportaciones sugerentes, es también, en realidad, positivismo. La inseparabilidad del binomio amoralismo-positivismo, dentro del área de lo jurídico, queda confirmada una vez más.

pendientemente de la mala voluntad o perverso estado de ánimo con que se realicen ciertos actos [...] esta intención moral de sujetos sin rectitud nada quita ni pone al perfecto sentido de pura justicia que pudiera haber objetivamente en aquella relación jurídica por ellos realizada". De aquí pretende deducir el profesor argentino que el obrar con justicia, en cuanto comportamiento jurídico, es algo que prescinde por completo del aspecto moral.

¿Qué pensar de esta posición, para él tan clara e incuestionable, del profesor Cossío? ¿Qué del total problema de la moralidad o amoralidad de lo jurídico?

Para llegar a una solución adecuada de la cuestión es preciso profundizar en el análisis del sentido mismo del problema.

La articulación de lo moral con lo jurídico puede explicarse desde el punto de vista del objeto y desde el punto de vista de la obligatoriedad: en otros términos: desde el punto de vista del derecho objetivo (entendido aquí, más que en el sentido de ley, en el sentido de comportamiento prescrito) y desde el punto de vista del derecho subjetivo (poder sobre otro, fuerza de obligar a un comportamiento determinado).

Los partidarios del positivismo jurídico (en una u otra forma) han insistido generalmente en el primer punto de vista. Los partidarios de iusnaturalismo o moralismo jurídico abordan con preferencia la cuestión desde el segundo: insisten en el análisis de la virtualidad del derecho. Para llegar a una solución definitiva es indispensable abarcar la consideración del problema en la totalidad de sus aspectos.

Desde el punto de vista del derecho subjetivo, es absolutamente cierta que una concepción positivista del Derecho carece de inteligibilidad y se opone además a los resultados de un análisis fenomenológico de lo jurídico, llevado con sentido de sano realismo existencial y de integración metafísica.

Efectivamente, como último resolutivo del "poder del Derecho" no puede quedar más que o bien la fuerza física (ya en forma material, ya como presión social-psicológica puramente empírica) o bien un valor moral, una fuerza espiritual de tipo estrictamente ético. El dilema se hace sentir en Kelsen, por ejemplo, lo mismo que en los positivistas propiamente dichos. La facticidad kelseniana resulta tan radicalmente empírica como cualquier otra fundamentación positivista[3]. Pues bien, la irreductibilidad del poder del Derecho a la pura fuerza física (sea en forma material o empírico-psicológica) nos parece un dato fenomenológico, dado en sí mismo, que no cabe desconocer.

Un gran sector del pensamiento jurídico clásico, al admitir la posibilidad de las llamadas "leyes puramente penales", ha llevado la reducción fenomenológica de lo puramente jurídico a los últimos límites de lo posible. Y un moralista de tan auténtico sentido jurídico como el malogrado Arturo Vermeersch, con su concepción de la obligatoriedad puramente jurídica de la penalidad misma, realizó el intento de cerrar sobre sí mismo el círculo de lo jurídico del modo más ceñido que cabe. Pero este mismo autor hubo de recurrir necesariamente, en último tér-

[3] Cfr. sobre este punto Larenz, l. c., pp. 67 ss.

mino, a un elemento trascendente de obligatoriedad moral natural que, como término de referencia—extrínseco, pero esencial—, diera la clave de bóveda indispensable para poder asentar un concepto auténticamente *jurídico* del "poder del Derecho". [4]

Desde el punto de vista, pues, del derecho subjetivo y del deber jurídico, la concepción positivista del Derecho no es viable.

Mas ¿no podrá el positivismo jurídico buscar todavía un reducto donde sostenerse en la consideración objetiva del Derecho? ¿No cabría pensar en una posibilidad de explicar el Derecho como amoral (no antimoral) en su objeto y moral (por lo menos última y reductivamente) en su virtualidad?

Este intento de total disociación de los dos aspectos, subjetivo y objetivo, del Derecho resulta más insostenible todavía si cabe que la concepción positivista total. Efectivamente, la obligatoriedad moral de un comportamiento adecuadamente amoral—hasta en sus últimos resolutivos—es algo evidentemente contradictorio, lo mismo en las morales materiales del bien y del valor que en la misma moral formal. En realidad, la obligatoriedad moral es una virtualidad del objeto moral—inteligiblemente aprehendido en su esencial necesidad, es decir, *en este sentido*, como *valor a priori*—sobre el sujeto racional, y no otra cosa [5]. Pero aunque admitiéramos para la obligación, conforme a la común interpretación del kantismo, un apriorismo puramente formal, tendríamos que conceder todavía, con Kant mismo, que la obligatoriedad proyecta necesariamente su moralismo sobre cualquier comportamiento que se defina como moralmente obligatorio. Porque es imposible que la obligatoriedad moral, en cuanto tal, informe de hecho un contenido—empírico o ideal, volitivo o fáctico—sin comunicarle al mismo tiempo la característica moral que constituye su esencia misma.

Se objetará tal vez que para Kant sólo la interna voluntad es moral, y no el empírico acontecer del quehacer fáctico. Pero tampoco la obligatoriedad se extiende para él a este último, ya que—como se hace notar vigorosamente en *Crítica de la razón práctica* [6]—la obligatoriedad supone libertad y, en la concepción kantiana, todo acontecer empírico—aun el psicológico y humano—está bajo el dominio, categorial y necesario, de un estricto determinismo causal.

Hay, pues, que renunciar a todo intento de disociación de los aspectos subjetivo y objetivo del Derecho, y a la vez, por exigencias indeclinables de una fenomenología jurídica realista, a toda reducción que elimine del plexo axiológico jurídico la referencia a lo moral.

Es más, aun en el caso extremo de un contenido jurídico que no

---

[4] VERMEERSCH-CREUSEN: *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, I³, 1933, n. 172.

[5] La obligatoriedad misma de un precepto divino radica, en último término, en el valor moral trascendente de la sumisión del hombre a Dios, y no constituye, desde este punto de vista, esa fuerza vinculatoria artificial y "desde afuera" que, tanto los kantianos como algunos axiólogos de la dirección fenomenológica, equivocadamente han supuesto.

[6] I. KANT: *Kritik der practischen Vernunft*, 1, 1, 1, § 6. Anmerk. (*Werke*. ed. Cassirer, tomo V, pp. 33-35.)

sea moralmente obligatorio en sí mismo, como sería el caso de las prescripciones de leyes puramente penales, si el valor jurídico no ha de reducirse a un puro valor *secundario*—del orden relacional o instrumental—, ha de constituir, en último término, un valor propiamente moral, bien que—conforme al supuesto—no estrictamente obligatorio. Porque un valor *final* que no se reduce al orden de los valores lógicos o de los estéticos es fenomenológicamente, llámese como se quiera, un auténtico valor moral.

De este modo, en nombre de una axiología fenomenológica recta, como en nombre de la doctrina clásica (ésta, bien comprendida, no se opone a aquélla, sino que la encuadra y la completa) el positivismo jurídico debe considerarse superado.

Todo orden jurídico, si es auténtico, se apoya necesariamente en el orden jurídico natural. Y el orden jurídico natural, sin confundirse pura y simplemente con el orden moral, se integra en este último como parte en el todo, y constituye un plexo espiritual de dimensiones estrictamente éticas.

La observación de Cossio, lealmente recogida al principio, de que el Derecho, en cuanto tal, puede consumarse plenamente con una realización viciada moralmente por la mala voluntad o la intención perversa, en nada se opone a esta concepción ética del Derecho mismo. Efectivamente, en la consumación del Derecho puede haber una voluntad suficiente de justicia, aunque haya al mismo tiempo un vicio de intención opuesto a un valor moral de otra especie. En ese caso el Derecho, en cuanto tal, queda plenamente consumado, aun moralmente, por el acto inmoral. Pero esto no es porque el Derecho sea ajeno a la esfera moral, sino se debe a que el Derecho no cubre totalmente aquella esfera.

Aun podría, es cierto, proponerse un caso más extremo: el del cumplimiento puramente externo de una relación de derecho, sin voluntad alguna de justicia, sino con voluntad contraria a la justicia y por un puro motivo de temor. Pero en este caso hay que decir que el Derecho queda consumado, no en cuanto realizado o satisfecho por el hombre, sino por cuanto materialmente cesan las circunstancias de hecho que fundamentaban la existencia del derecho mismo. Así un derecho obligacional desaparece por un cumplimiento puramente externo de la prestación debida, absoluta y totalmente viciado en cuanto a su contenido humano, exactamente como podría desaparecer por un caso fortuito de muerte o de accidente. Como el derecho real desaparece por pérdida material de la cosa.

En conclusión: no solamente no se puede oponer objeción alguna seria a una concepción ética de lo jurídico, sino que al Derecho no le queda más alternativa que situarse en su verdadero campo o desaparecer.

Ante el ataque a fondo—teórico y práctico—del materialismo dialéctico, la entelequia vaporosa y residual de un "Derecho puro" se desvanece fatalmente. Sólo el Derecho auténtico, de fondo metafísico y de sentido ético, enraizado en Dios, suprema fuente de Justicia, resulta capaz de resistir.

JOSE MARIA DIEZ ALEGRIA, S. J.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

WILLMANN, OTTO: *Teoría de la formación humana.* Tomo II. Traducción del alemán, por Salustiano Duñaiturria. CSIC, Instituto "San José de Calasanz", de Pedagogía. Madrid, 1948; 27 × 19 cms.; 517 págs.

No hace mucho que dimos cuenta en PENSAMIENTO del tomo primero de esta importante obra. Hoy presentamos el tomo segundo, en el que se continúa con las mismas dotes y la misma competencia la materia de la formación humana.

Este tomo segundo comprende las cuatro partes restantes de la obra, a saber desde la segunda hasta la quinta.

En la *segunda* se trata de los *fines formativos,* mediatos e inmediatos; de su valoración; de los ideales formativos, y de los factores subjetivos y objetivos de la formación.

En la *tercera parte* se expone el *contenido de la formación,* en sus diversas materias fundamentales: filología y literatura, matemáticas, filosofía, teología; y en las accesorias: historia, cosmología o geografía, ciencias naturales; música, plástica, técnica y gimnástica.

La *cuarta parte* trata del *trabajo formativo*: plan de enseñanza según las diversas materias y las diversas edades, y técnica didáctica.

En la *quinta y última parte* se examina en *qué consiste la formación* desde el punto de vista individual y social.

Termina la obra con una especie de apéndice en el que se expone el trabajo formativo dentro del conjunto de las tareas de la vida humana.

Se cierra la obra con un índice de autores y materias.

Remitimos a los lectores a lo dicho en el tomo quinto (1949), pág. 487 de PENSAMIENTO al presentar el tomo primero de la obra, donde hicimos notar sus méritos e indicamos algunos de los defectos que se notan. Los mismos aparecen en este segundo tomo.

I. GONZÁLEZ.

JACQUES BENIGNE BOSSUET: *Traité du libre arbitre.* Texto francés y traducción castellana de los alumnos del Seminario de francés. Introducción y notas, por Roger Labrousse. Universidad Nacional de Tucumán. Instituto de Filosofía.

La Universidad de Tucumán ha publicado, esmeradamente impreso, el texto y la traducción del conocido opúsculo del Obispo de Meaux. No se trata de

una edición crítica, puesto que carece de aquellos estudios previos, indispensables para tales obras, sino que simplemente se presenta al público hispanoamericano el tratado de Bossuet acompañado de traducción, notas aclaratorias y, sobre todo, de una erudita introducción, que sitúa históricamente el libro y aclara el problema fundamental que en él se trata. El opúsculo de Bossuet es suficientemente conocido para que tengamos que decir aquí su contenido —relaciones entre la libertad humana y la providencia divina—o la manera como se desarrolla tan espinoso problema—con gran claridad en el planteamiento, pero con no pocas vaguedades y obscuridades en la solución.

Pero el libro de Bossuet, aunque conocido por cuantos se dedican al estudio de estos problemas, no lo es para la mayoría del público estudioso, y por esta causa precisaba de una buena introducción. En ella el profesor Labrousse nos traza un bosquejo de las vicisitudes de la célebre controversia *de auxiliis* y estudia luego el contenido doctrinal de la obra de Bossuet. Esta segunda parte es indudablemente la más interesante. El A., cuya posición independiente se adivina a lo largo de toda la exposición, nota, no sin fundamento, la raíz profunda de las divergencias de escuela, que no es otra que la inadecuación de nuestros conceptos en orden a expresar la realidad divina en su ser trascendente. Lástima que un estudio, en que forzosamente no se pueden tocar a fondo tales cuestiones, corra el peligro de dejar insatisfechos a los partidarios de uno y otro sistema. Dígase esto particularmente por lo que se refiere a la parte histórica, cuyos trazos—superficiales a juicio del propio autor—pueden llegar a desfigurar la realidad por exceso de esquematismo.

En cuanto a la traducción, bastante correcta ordinariamente, deja algo que desear en algún punto, verbigracia, pág. 171, donde el lector no acierta a discernir si se trata de erratas de imprenta o de traducción.

J. SAURET.

QUADRI, G.: *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale (dès origines à Averroès)*. Traduit de l'italien par Roland Huret. Paris. Payot, 1947. 344 páginas; 22 × 14 cms.

El profesor Goffredo Quadri es ya conocido de tiempo ha por su estimable estudio *Il pensiero filosofico di S. Agostino* (Firenze, 1934). El texto original italiano de la obra que aquí presentamos en traducción francesa apareció por primera vez en 1940, en Florencia. El libro se divide en dos grandes partes. En la primera se expone la filosofía árabe anterior a Averroes. Se estudian en primer término los orígenes de la especulación musulmana; se analizan después las diversas actitudes filosóficas de las sectas (motacelitas, batimitas, etc.); a continuación el autor da amplia información sobre las doctrinas de Alkindi, Alfarabi, Avicena, Avempace y Abentofail. En apéndice a esta primera parte nos da cuenta el autor de la interpretación propuesta por el médico-filósofo Hugo de Siena, de la psicología de Avicena. La segunda parte está consagrada al pensamiento filosófico de Averroes. Su doctrina la divide Quadri en estos grandes capítulos: las bases de la certeza; las cuatro causas y Dios; la entelequia cósmica; la entelequia racional; la entelequia del ser animado; la entelequia práctica. En la primera parte del libro de Quadri

tienen especial interés las páginas dedicadas a Algazel: en ellas queda bien puesto al descubierto el indiscutible parentesco espiritual del filósofo árabe con la especulación cristiana. Por su parte, el recio intelectualismo de Averroes es justipreciado por el autor en todo su valor y fuerza. El libro de Quadri prueba con meridiana claridad la importancia que la influencia del pensamiento árabe tiene en el desarrollo de la filosofía occidental. Si se prescinde de esa influencia la historia de la escolástica, a partir del s. XIII, se eriza de insolubles enigmas. La gran floración cultural que será más tarde el renacimiento, mal podrá explicarse asimismo sin hacer referencia a la sabiduría de los árabes.

R. C.

SPENGLER, O.: *Heráclito*. Traducción de A. de Mondolfo y prólogo de R. Mondolfo. Colección "Historia y Filosofía de la Ciencia", Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947; 156 págs., 20 × 13 cms.

Si todo filósofo poco diáfano está expuesto a diversas y contrarias interpretaciones, según el modo de pensar de sus intérpretes, mucho más lo está Heráclito de Efeso, cuyos breves fragmentos llegados hasta nosotros le han merecido el sobrenombre de "el obscuro". Osvaldo Spengler, al doctorarse en Halle en 1904, lo tomó como tema de su tesis y ahora nos presentan ésta en castellano los esposos Mondolfo con la traducción y un prólogo e introducción. Este, que ocupa la mitad de todo el libro, resume las apreciaciones de diez autores del último medio siglo, los cuales han intentado, con diversos resultados, llegar al pensamiento del Efesino, muchos de ellos posteriores o desconocidos a Spengler.

De este modo el editor prepara a cuantos como él—en un estudio de próxima aparición—se pongan en contacto directo con los documentos relativos a la personalidad histórica y filosófica de Heráclito. Al mismo tiempo hace resaltar más la originalidad—no digo la exactitud—de la versión heraclítea del autor germano, que choca con todos o casi todos los que le precedieron en su tarea de comentador.

Pero hay algo más grave que esa discrepancia: las semejanzas que el escritor neorromántico cree encontrar entre sus propias doctrinas y las de Heráclito hacen sospechar si el mismo no fué víctima de ese espejismo que hace encontrar en otros la imagen de sus propios pensamientos. Heráclito—según Spengler en su interpretación energética—sostendría la idea de un puro acontecer, falto de substancia, regido por una ley. Nada durable habría en la naturaleza, sino es el devenir, la lucha de los opuestos, la forma o ritmo del movimiento que es ley de medida o armonía, fatalidad de la lucha eterna, indeclinable.

En estas últimas líneas se hallan apuntadas las tesis que Spengler cree encontrar en los residuos de la obra de Heráclito, el cual para algunos es como el viejo antecesor del evolucionismo hegeliano, del transformismo darwiniano, del eterno retorno de Nietzsche y del más reciente bergsonismo.

A. FABRAT.

PLANELLA, GUILLE, J.: *Los sistemas de Platón y Aristóteles.* Iberia, Barcelona, 1947, VIII-267 págs.; 10 × 15 cms.

De todos son conocidas las relaciones de la Filosofía del mundo occidental, aun moderna, con la griega y en especial las de la Filosofía escolástica en sus direcciones agustiniana y tomista con la de Platón y Aristóteles. Una contribución, por tanto, para la mejor comprensión de la Filosofía perenne, nos viene dada con este libro en que el Dr. Planella Guille nos expone con amplitud y precisión los sistemas de ambos filósofos, donde podemos contemplar muchas de las ideas que pasaron al caudal escolástico, otras que quedaron prendidas en el tamiz de la crítica, o fueron purificadas con los rayos de la Revelación. Su exposición conjunta nos permite, además, distinguir cuanto Aristóteles aceptó, corrigió o rechazó de su Maestro y seguir de cerca la trayectoria de la Filosofía en uno de sus períodos más brillantes.

A las dos partes principales de la obra precede un estudio bastante completo de los antecedentes de la Filosofía platónica y sigue otro demasiado resumido sobre los sucesores y comentaristas de Aristóteles, con los que el paisaje que encuadra la Filosofía platónico-aristotélica se amplía con gran utilidad del conjunto.

El orden seguido en la presentación de los dos sistemas es el mismo: después de una breve biografía y enumeración de las obras auténticas o atribuídas al autor de que se trata, viene un resumen de su sistema. En Platón se presenta con la unión interna de sus principales doctrinas, en el Estagirita se fijan sus ideas capitales, relacionándolas con las de aquél. En ambas exposiciones, separadas en diversos párrafos e ilustradas con notas, se citan y transcriben numerosos pasajes traducidos directamente del griego, según la edición de Didot, con los que el lector se pone en contacto directo con los autores estudiados.

Esta obra reúne felizmente la claridad y orden exigidos por los que empiezan las investigaciones filosóficas con la exactitud científica en las citas y selección de los pasos dudosos; la abundancia de referencias bibliográficas, con la sobriedad propia de quien no habla principalmente a especialistas, y constituye una buena iniciación a la Historia de la Filosofía, más desarrollada que en los manuales corrientes.

A. FABRAT.

SCHNEIDER, FRIEDRICH: *Praxis der Selbsterziehung* in 52 erläuterten Beispielen (2, vermherte Auflage). Wien. Herder, 1948. 19 × 12 cms.; XII-342 pp.

En esta obra, bien orientada en la mente de su autor al logro del ideal educativo más sólido y excelente, la imitación de Jesucristo, hallamos tres caracteres que la distinguen de otras dedicadas al tema de la propia educación tan en boga actualmente.

Es el primero su carácter de *Práctica,* obtenido por la constante presentación de casos concretos, históricos, con protagonistas que se ejercitan en su *autoeducación;* a base de tales hechos el A. teje luego sus reflexiones para dar al lector doctrina razonada y práctica. La forma narrativa, aunque no siempre suficientemente explotada, presta atractivo a la lectura. Cierta unilateralidad

poco natural que presentan algunos casos, queda compensada por la multiplicidad de éstos.

A esa variedad corresponde otro de los méritos de la obra: lo copioso de los puntos de vista que examinamos y de los recursos educativos que ofrece. A lo largo de sus cinco partes (1. Formas de educación; 2. Conocimiento propio; 3-4. Medios y fines de la autoeducación; 5. Educación cristiana) va el A. extrayendo de la psicología, la pedagogía, la moral y la religión virtud educativa que aplicar oportunamente. Se comprende que no todos sus análisis y observaciones alcancen el mismo elevado nivel de perfección. Así, al lado de otros bien logrados, nos extraña la brevedad del párrafo dedicado a la "Lucha contra la nerviosidad", en contraste, por ejemplo, con los varios casos dedicados al "Diario"; las penetrantes indicaciones apuntadas en aquél merecían, por la necesidad y actualidad del tema, una más amplia y matizada exposición. Sugerencias muy felices y prácticas sobre el seguimiento de Jesucristo resaltan en la parte quinta; más aún: a lo largo de la obra se advierte que la mente de su A. está poseída por la idea religiosa. Sin embargo, el cuidado que se nota en él de no impresionar desagradablemente al lector no católico y aun al no creyente, no le permite explotar *toda* la eficacia educativa de prácticas tan imprescindibles como la oración de súplica, la recepción de los sacramentos y aun el examen general y particular de conciencia, eso que a todo ello se alude clara y reiteradamente y a los exámenes se les dedica un párrafo completo.

La tercera de las características, expresamente procurada por el A. a través de su obra, es el evitar que parezca ésta una especie de recetario, como según él lo son otras de este género; para ello atiende no tanto a que cada factor educativo haya de producir inmediatamente su efecto automático, cuanto a que vaya penetrando con su propia eficacia en lo interior del individuo y el conjunto, así asimilado, realice en éste la evolución educativa que lo transforme. Modo global, humano y recto de concebir la educación plena, pero expresado a veces con términos que juzgamos impropios, si no peligrosos o aun erróneos, como el decir que "el proceso de la maturación moral es irracional" (pág. 336). Expresiones análogas, junto con la interpretación filosófica del aspecto pasivo que en el proceso de la educación va completando al activo, tienen un sonido a irracionalismo moderno de no tan buen metal filosófico.

Nos extraña, finalmente, que no se insista debidamente en la necesidad de un director como auxiliar imprescindible, según la universal experiencia y la moderna pedagogía y psicopatología, para garantizar en el educando la aplicación acertada y perseverante de las normas aprendidas en este libro, valioso y práctico para educandos y educadores.

J. Muñoz.

Jolivet, Regis: *Les doctrines existentialistes, de Kierkegaard à J.-P. Sartre.* Abbaye Saint-Wandrille, Editions de Fontenelle, 1948; 376 págs., 22 × 13,5 centímetros.

El existencialismo es denominación común a determinadas posiciones filosóficas contemporáneas, entre las cuales, sin duda, como ese común denomi-

nador parece expresarlo, se da una afinidad y coincidencia de pretensiones filosóficas. Mas cuando se trata de definir cuál sea el motivo común que en esas diversas posiciones filosóficas expresa la calificación existencialista, el crítico no puede menos de verse en gran perplejidad y embarazo. R. Jolivet ha sentido esta dificultad de definir el existencialismo con fórmula que cubra adecuadamente la pluralidad de doctrinas que hoy llevan esa etiqueta. Después de prolijo examen de los múltiples temas más peculiares de esas doctrinas, Jolivet se decide por definir el existencialismo "como el conjunto de doctrinas según las cuales la filosofía tiene por objeto el análisis y descripción de la existencia concreta, considerada como el acto de una libertad que se constituye afirmándose y que no tiene otra génesis ni otro fundamento que esta afirmación de sí misma". Jolivet previene la objeción que contra esta definición general del existencialismo podría hacerse, como inaplicable a la doctrina del más cualificado representante del existencialismo cristiano, Gabriel Marcel, que pretende encontrar en la existencia humana una exigencia de superación, un ímpetu hacia lo absoluto, y que hace de esta exigencia y de este ímpetu la definición más segura de la existencia humana. Pero cabe discutir si estas concluciones de la doctrina de Marcel pueden lógicamente sostenerse en el clima existencialista en que él se coloca; Jolivet se inclina por la negativa y persiste en la definición propuesta.

La obra que presentamos se compone de dos partes principales. En la primera se hace historia de las fuentes doctrinales más inmediatas del existencialismo: Kierkegaard y Nietzsche. En la segunda, cuerpo principal del libro, se hace pormenorizada exposición de las doctrinas existencialistas de los más representativos autores de esta tendencia: Heidegger, Sartre, Jaspers y Marcel. El estudio que de que cada uno de estos autores Jolivet nos ofrece, está basado en lectura directa de los textos originales. El enfoque particular de las doctrinas es en general acertado. Séanos tan sólo permitido notar que en la exposición del pensamiento de Heidegger no queda puesta de relieve suficientemente la intención ontológica de toda su obra. A ciertos escritos del mismo autor, anteriores a 1947, como son el apéndice a *Was ist Metaphysik?*, de la edición de 1943, y *Vom Wesen der Wahrheit* (1943) presta Jolivet, a nuestro juicio, demasiado escasa atención.

De toda la obra, en su integridad de excelente valor, juzgamos de singular interés las páginas de la Conclusión, donde el autor reúne los principales elementos de su crítica del existencialismo. Jolivet declara como el principio más general del método existencialista el de la exclusiva validez del procedimiento fenomenológico de descripción y de análisis de las situaciones existentivas concretas; juzga empero que no se puede conceder a este método valor objetivo, esto es, capacidad de describir su objeto, que es el sujeto mismo, sin prejuicios ni presupuestos arbitrarios, *tal cual* es, como los existencialistas pretenden; Jolivet niega asimismo que el método fenomenológico, tal como lo practican los existencialistas, pueda servir de fundamento a una filosofía de alcance universal. El existencialismo propugna la fenomenología pura aplicada a las realidades existenciales concretas, para eliminar todo presupuesto mal fundado, para instalarse directamente en lo real, sin mediación ninguna. Su intento va dirigido, sobre todo, contra la pretensión idealista, que cree poder deducir todo orden objetivo a partir de un yo puro, separado del mundo. Pero la actitud

existencialista pierde toda su justificación, si se admite que el análisis de la existencia concreta nos permite alcanzar un universal, que le es sin duda inmanente, pero que, sin embargo, se distingue de las formas concretas que reviste en la existencia. Al existencialismo que pretende, sin salir de la onticidad pura, llegar a una ontología, Jolivet plantea resueltamente este dilema: menester es, o confesar la capacidad de la razón para captar en la experiencia leyes y principios universales, es decir, esencias, o renunciar a la ontología. Pero al existencialismo consecuente con el método que propugna, que recusa por principio todo criterio que no sea la pura revelación fenomenológica, no le está permitido franquear los límites de la situación singular que pretende describir: la verdadera ontología le está vedada.

Jolivet, que en el punto fundamental de la instauración de una ontología, declara al existencialismo enteramente fallido, no deja, sin embargo, de reconocer sus méritos y aciertos. Mérito es del existencialismo el haber renovado la concepción filosófica del hombre: a la noción extraordinariamente teórica, irreal y pobre de naturaleza humana, que tanto ha dominado en las filosofías hasta ahora vigentes, el existencialismo opone una noción plena de verdad humana, inmediatamente obtenida del vivir del hombre en la realísima concretez de sus cotidianos quehaceres. Pero también en esta noción Jolivet no puede menos de denunciar los excesos del existencialismo, al dar a lo concreto y singular del existir humano desmesurada importancia y perder de vista el sentido esencial y trascendente de ese mismo existir.

Baste lo dicho para dar una idea del gran valor y utilidad de la exposición y crítica de las doctrinas existencialistas, que en este libro se nos ofrecen.

R. Ceñal.

Leibniz, G. W.: *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par Gaston Grua, dos tomos. Paris, Presses Universitaires de France, 1948. VIII-936 pp., 22 × 14 cms.

Nacida de una misión en Hannover, en 1937-38—nos dice el editor en la advertencia preliminar—esta colección de textos inéditos de Leibniz debía anticiparse a la edición completa de sus obras preparada por la Academia de Ciencias de Berlín, en la publicación de los textos relativos a la justicia divina y humana. No pudiendo por causas diversas llevar a cabo este plan primitivo, el editor se ha decidido a presentar sin más demora el fruto de sus búsquedas en los Archivos de Hannover. La colección del Dr. Grua nos ofrece numerosos textos leibnizianos hasta ahora inéditos reunidos en secciones, cuyos epígrafes, claramente indicadores de su contenido, son los siguientes: 1) Fe y razón; 2) Visionarios y quietistas; 3) La Iglesia; 4) Fin sobrenatural y gracia; 5) Libertad y optimismo; 6) El alma y el mundo; 7) Sabiduría y felicidad; 8) La justicia; 9) Planes jurídicos; 10) Problemas jurídicos. Cada sección va precedida de breve introducción, que guía al lector por el itinerario ideológico que en los textos se descubre; oportunas referencias a los textos editados anteriormente cubren los posibles claros de aquel itinerario.

La publicación de estos textos—afirma modestamente el editor—no tiene la pretensión de alterar o echar por tierra la interpretación hoy vigente del pensamiento de Leibniz, cuyos principales aspectos han sido ya debidamente subrayados por las grandes monografías publicadas desde comienzos de este siglo. Sin embargo, la labor realizada por el Dr. Grua, aunque no suministre elementos enteramente nuevos del pensamiento de Leibniz, nos ofrece datos del mayor interés para una más exacta y precisa determinación de la evolución de las ideas del filósofo. En su mayor parte, los textos de la presente colección, por su carácter confidencial, son un óptimo testimonio de la sinceridad de Leibniz; esos textos, no obstante las posibles atenuaciones circunstanciales que presentan, son en lo fundamental perfectamente coherentes con los escritos del filósofo destinados a la luz pública.

De particular interés son los textos reunidos en la sección quinta bajo el título "Libertad y optimismo"; para la historia interna de la Teodicea se encontrarán aquí datos de gran valor. Para una más precisa determinación del auténtico sentido del optimismo leibniziano, los textos aquí editados por el Dr. Grua suministran también muy valiosos elementos de juicio. En esta misma sección nos interesa asimismo hacer mención especial de los textos relativos a la ciencia media: son buena prueba de que la información que Leibniz poseía de la teología y filosofía escolásticas no era tan superficial y ligera como algunos pretenden.

La edición, en su aspecto crítico y técnico, satisface a las más rigurosas exigencias. La obra está avalorada con útiles índices de autores, materias y ediciones.

R. CEÑAL.

VANNI ROVIGHI, SOFIA: *Introducción al estudio de Kant*. Presentación y traducción por Ramón Ceñal, S. I. Madrid. Ediciones FAX. Publicaciones PENSAMIENTO. Biblioteca de Filosofía y Pedagogía, 1948; 232 páginas, 19 × 14 cms., 28 ptas.

No se podrá escatimar el acierto y la oportunidad de esta traducción. Son bien conocidos los méritos de la autora de este libro. Profesora de la Universidad Católica de Milán, animada del noble ideal científico de acercar la mentalidad tradicional a las nuevas preocupaciones de la filosofía moderna. Un intenso cultivo de los estudios históricos la ha puesto en íntimo contacto con el pensamiento extraescolástico; su devota admiración por el pasado, su espíritu tradicional, es a la vez dúctil y ágil para vivir la actualidad filosófica con exacta conciencia de su movilidad problemática. En ningún caso se podía ejemplarizar mejor este acercamiento de perspectivas que en el filósofo señero de todo el período moderno, Kant. Y puede con toda justicia afirmarse que la autora ha logrado un éxito científico al par que pedagógico. Después de tanta literatura sobre Kant, el lector de esta obrita tendrá la impresión de haber encontrado muchas regiones de luz en un terreno tradicionalmente negado a la claridad. Obra de introducción y de iniciación más que de desarrollos doctrinales exhaustivos, pero no por ello superficial, los certeros puntos de vista apuntados, llevan el sello de la madurez. Singularmente señalamos el mé-

rito didáctico de una exposición genética, que asciende por los peldaños de los sistemas prekantianos, Descartes, Locke, Hume, Newton, Leibniz, y dentro del mismo Kant fija una valoración atinadísima de la Disertación de 1770, línea divisoria y clave del criticismo posterior. Notables también las consideraciones vertidas en el último capítulo sobre la Religión, que iluminan ciertos aspectos del problema de la libertad moral de Kant. Una crítica moderada y sobria, pero firme, contrasta a lo largo de toda la obra las doctrinas expuestas con las posiciones de la filosofía tradicional. La traducción castellana, flúida y precisa, y la esmeradísima presentación tipográfica, hacen la lectura del tomito español aún más atrayente que la del original italiano.

L. Martínez G.

Dilthey, Wilhelm: *Grundiis der allgemeinen Geschichte der Philosophie.* Herausgegeben und ergänzt von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1949. 268 pp.; 20 × 14 cms.

Para los participantes de sus lecciones orales compuso Dilthey un "Literarisch-biographische Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie" Este compendio nos lo ofrece ahora por vez primera en forma de libro el profesor H.-G. Gadamer; el texto por él editado reproduce el de la última (sexta) edición dactilográfica. No obstante su compendiosa redacción, la obra de Dilthey contiene copiosa abundancia de útiles datos; al mismo tiempo ofrece una luminosa visión de la filosofía como base de toda la cultura espiritual de Occidente. No faltan las oportunas referencias a los grandes movimientos sociales y económicos de la historia de Europa y al paralelo desarrollo y evolución de las ciencias. Aunque como es fácil de entender, no participamos de muchos de los puntos de vista del autor, nos parece indiscutible el valor y utilidad de su obra.

El editor ha adicionado el texto de Dilthey con numerosas nótulas, que suministran siempre información muy útil. El profesor Gadamer ha enriquecido también el compendio con un apéndice sobre la filosofía del siglo XX hasta nuestros días. Las últimas líneas las dedica a Heidegger, cuya filosofía Gadamer califica, no de "Existenzphilosophie", sino de "Fundamentalontologie" porque los últimos escritos de Heidegger muestran—escribe Gadamer—"que el problema del ser no es planteado por aquél a partir del hombre, como una radicalización del moderno subjetivismo, sino que es transportado al nivel de los primeros intentos del pensamiento occidental, "a la época trágica de los griegos". La inquisición, pues, no se dirige solamente a la problemática de sujeto-objeto de la moderna gnoseología, sino que apunta, por encima de la cuestión metafísica, al ser del existente."

R. Ceñal.

Alonso-Fueyo, Sabino: *Existencialismo y existencialistas.* Editorial Guerri, Sociedad Anónima. Valencia, 1949.

Desde el mismo prólogo declara el autor el carácter que tendrá la obra al decirnos que se acercó al tema del existencialismo "con vivos deseos de transmitirlo al lector en lenguaje abierto y plano que, a mi entender, postula la

Filosofía" (p. 14), y realmente logra su objetivo. Siempre es deseable la diafanidad, pero más en estos temas en los que no es fácil hacer ver a los otros el asunto tratado a través de un pensamiento transparente. A quien lo consigue, no puede achacársele por ello "un insignificante temperamento de filósofo" (p. 14), sino al revés, que es poseedor de una de las cualidades más apreciables .

El Sr. Alonso-Fueyo nos expone en su obra los rasgos que más le han impresionado durante la lectura de Heidegger y Jaspers, de Marcel y Sartre, de Ortega Gasset, Unamuno y Zubiri, a los que siguen los de San Agustín y Santo Tomás. Un examen crítico de criterio recto y alentador, cierra esta obrita de notables cualidades pedagógicas. Felicitamos con ello al distinguido profesor de la Universidad de Valencia, ya tan conocido y apreciado por sus anteriores escritos, que ahora acrecienta con esta nueva producción.

J. R. G.

LLULL, RAMÓN: *Obras literarias*. Edición preparada por Miguel Batllori, S. J., y Miguel Caldentey, T. O. R. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1948. XX-1.150 págs., 55 ptas.

Los editores advierten en el prólogo general del volumen, que el título de "Obras literarias" no corresponde exactamente al contenido: ni las obras aquí reunidas son puramente literarias, ni las restantes puramente doctrinales. El criterio de selección ha sido extrínseco, el de la forma externa, literaria, de los escritos: novela, poesía. El tomo se abre con una documentada introducción biográfica, obra del benemérito editor de las obras catalanas de Lulio, Reverendo Dr. D. Salvador Galmés. Como complemento de esta biografía se reproduce a continuación la llamada *Vida coetánea*, compuesta en latín, en París, hacia 1311 y traducida mucho más tarde al catalán con algunas añadiduras. Las obras lulianas contenidas en este tomo son las siguientes: *Libro de la Orden de Caballería*, en la traducción del cisterciense A. R. Pascual (s. XVIII), que sirvió de base a la edición de J. R. de Luanco (Barcelona, 1901); *Libro de Evast y Blanquerna*, con una introducción de R. Ginard-Bauçà; *Félix o Maravillas del Mundo*, según la edición de Palma, de 1750, traducción atribuída al capuchino Luis de Flandes; obras rimadas completas, *Horas de Nuestra Señora*, *Llanto de la Virgen*, y *Desconsuelo*, en texto catalán y castellano. Para el *Desconhort* siguen los editores la versión de Nicolás de Pachs, revisada en el siglo XIX por Jerónimo Roselló.

R. CEÑAL.

BALMES, JAIME: *Obras completas*. Tomo I. *Biografía y Epistolario*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1948. XLIV-900 págs., 50 ptas. Tomo II. *Filosofía fuidamental*. Idem íd. XXXII-826 págs., 50 ptas. Tomo III. *Filosofía elemental y El Criterio*. Idem íd., XX-756 págs., 50 ptas.

La B. A. C., que tan gloriosas empresas ya ha realizado en su corta vida editorial, acomete ahora la de la edición de las obras completas de Balmes. La

presente edición reproduce la que en 1925 diera a luz la Biblioteca Balmes, hoy "Balmesiana", de Barcelona, dirigida por el P. Ignacio Casanovas, S. J. Los 33 tomos de aquella edición original quedarán reducidos ahora a seis volúmenes de formato manual. En el primer tomo de la presente edición se contiene primeramente la biografía de Balmes escrita en catalán por el P. Casanovas, según la traducción abreviada hecha por el P. Miguel Florí, S. J. El Epistolario, contenido en este primer tomo, está enriquecido con varias docenas de cartas publicadas con posterioridad a 1925. El texto de *El Criterio*, reproducido en el tomo tercero, va precedido de una introducción o metódica exposición de su contenido escrita por el ya citado P. Florí y publicada en la edición Balmesiana conmemorativa del centenario de la misma obra. Pórtico de esta edición son unas elocuentes páginas de S. E. Dr. Juan Perelló, Obispo de Vich, en las que traza de mano maestra la semblanza del inmortal polígrafo vicense.

R. CEÑAL.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma teológica*. Edición bilingüe. *Primera parte*. Tomo II: *Tratado de la Santísima Trinidad*. Traducción de R. Suárez, O. P. Introducciones de M. Cuervo, O. P. *Tratado de la creación en general*. Traducción e introducciones de J. Valbuena, O. P. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1948. XX-888 pp. 50 ptas.

Contiene este segundo tomo de la edición bilingüe de la *Suma* las cuestiones 27-49 de la primera parte. Introducciones generales a los dos tratados—la Trinidad y la creación en general—, introducciones particulares a las diversas cuestiones, orientan y guían al lector en el estudio de la obra inmortal del Maestro de las Escuelas. Avalora la edición amplia información bibliográfica.

R. CEÑAL.

SUÁREZ, FRANCISCO, S. J.: *Misterios de la vida de Cristo*. Versión castellana de Romualdo Galdos, S. J. Vol. 1.º *Disputas* 1-32. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. 1948. XXXVI-916 pp. 45 ptas.

El plan de edición castellana de las obras de Suárez, que inaugura la B. A. C. con el volumen que presentamos, comprende las siguientes secciones: 1, Ciencia apologética: *Tratado de la defensa de la fe* (1 vol.); 2, Teología escolástica (2 vols.); 3, Teología cristológica y mariana: *Misterios de la vida de Cristo* (2 vols.); 4, Teología ascética: *Tratados acerca de la religión* (3 vols.); 5, Teología moral: *Fin del hombre y de los actos morales* (1 vol.); 6, Ciencia jurídica: *Tratado de las leyes* (2 vols.). El presente volumen va precedido de amplia y documentada introducción del traductor: en ella el P. Galdos trata de determinar la significación de la obra *De mysteriis Vitae Christi* en el marco de la actuación del Doctor Eximio y dentro de su fecunda producción literaria.

R. CEÑAL.

SAN AGUSTÍN: *Obras en edición bilingüe*. Tomo V, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Primera versión española. Introducción y notas de Luis Arias, O. S. A. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. 1948. XVI-944 pp. 45 ptas.

En el Archivo Histórico Nacional, según nos informa el P. Arias, se conserva una versión castellana completa del *De Trinitate* de San Agustín, obra del P. Manuel de Fominaya y Monterroso, agustino, natural de Chinchón, que vivió a mediados del siglo XVIII. Esta versión no llegó a ver la luz pública. Ahora, pues, gracias al tesón

y esfuerzo del P. Arias, aparece la obra agustiniana en lengua española. Arduo era el empeño: el verbo latino de Agustín, tan ceñido y robusto siempre, no se aviene fácilmente al compromiso literaria, que de ordinario es toda traducción. El P. Arias ha superado con gloria todas las dificultades: su versión es correcta, fiel al texto original. La versión está enriquecida por erudita introducción del traductor y numerosas y muy útiles notas.

R. CEÑAL.

SAN BUENAVENTURA: *Obras.* Edición bilingüe. Tomo V, *Santísima Trinidad, Dones y Preceptos.* Edición preparada por los redactores de *Verdad y Vida.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. 1948, VIII-754 pp. 40 ptas. Tomo VI y último, *Perfección evangélica.* Id. id., 1949. VIII-780 pp. 50 ptas.

Presentamos los dos últimos tomos de la edición bilingüe que de las obras del Doctor Seráfico nos ofrece la B. A. C. Los redactores de *Verdad y Vida,* que han llevado a feliz coronamiento esta gran obra, merecen por ello todo aplauso. Lo más selecto, lo más inspirado y lo más sublime de la producción literaria del gran maestro está hoy al alcance del gran público español e hispanoamericano. El tomo V reúne los siguientes escritos: "Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Santísima Trinidad", "Colaciones sobre los siete dones del Espíritu Santo", "Colaciones sobre los diez mandamientos". Van precedidos de amplia introducción, en la que el P. Miguel Oltra, O. F. M., expone las líneas fundamentales de la doctrina trinitaria de San Buenaventura. Al tomo VI introduce el P. Bernardo Aperribay, O. F. M., con un documentado estudio sobre la perfección religiosa, según el Doctor Seráfico. Los escritos reunidos en este tomo son: "Apología de los pobres" y el tratado "De la perfección evangélica".

R. CEÑAL.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

DAMBUYANT, M.: *La dialectique bouddhique.* RevPhilFrEtr, 139 (1949), 306-318.

El budismo no es una lógica perfecta, sino una manera lógica de pensar, fruto y consecuencia de las condiciones de su desarrollo y de sus tendencias morales. Aparece en la India como una herejía y usa desde un principio de la polémica, esforzándose por ver las contradicciones de las doctrinas opuestas. Además, el medio social en que nace es más vario y móvil que el del Brahmanismo, y como éste mantenía una postura afirmativa, se comprende el criticismo búdico.

Como todo método dialéctico, es una filosofía del devenir y no del ser, discontinuo, condicional, de doble verdad... Filosofía de la impermanencia, sólo admite fenómenos sin trabazón ninguna; más que de causa y efecto, más que de agregados, habla de elementos... irreales. Su postura es negativa. La causalidad es más bien una condición; de aquí su afinidad con la dialéctica. Más que al objeto atiende al objeto-función. Unido con este carácter condicional y relativo se halla el problema del valor del conocimiento: en qué condiciones es posible y legítimo. Budismo idealista. Sankara y los Vedas no participan de esta inquietud.

Como pedagogía moral es casuística y dialéctica. Una idea es verdadera o falsa según se la interprete. Por tanto, la doble verdad...

Esto, unido a la propensión a plantear los problemas en forma dicotómica y a la tradición lógica del Nyaya, hace de los budistas los dialécticos de la India. El Hinayana llega a negar la existencia de muchos objetos por medio de la definición "per exclusionem", unida al método dicotómico. Los del segundo período extienden este método a toda opinión hasta negar la causa, el tiempo... Según ellos, la razón es antinómica y el pensamiento, suicida. Y sobre ésto se apoya el pensar místico. En el tercer período esta reducción negativa llega a ser una teoría, hasta el punto de darse gran semejanza entre Dignaga, que la aplica al mundo exterior y al de los conceptos, y

Hegel. La dialéctica búdica juega, pues, un múltiple papel: es euristica, catártica, crítica, mística. Pero la diferencia esencial de la dialéctica búdica es lógica: no es método de conocer, sino de pensar y, como tal, no se aplica a la realidad. Y de aquí que la cosmología tenga un matiz más popular que la lógica.

La dialectique boulddhique es, pues, un plausible conato para dar a conocer la filosofía de la lógica búdica. Con tino señala M. Dambuyant el medio ambiente y su carácter moral como posibles causas de la misma. *J. Echarri.*

LAMBERMONT, J.: *L'absolu selon Çankara.* RevPhiLo, 47 (1949), 248-258.

Sankara interpreta la doctrina del Vedanta en el sentido monístico más estricto. La filosofía india trata de resolver el conflicto entre el Absoluto y lo contingente, entre la inmanencia y la trascendencia de Dios. La filosofía cristiana elabora su síntesis del Absoluto y lo contingente, merced a la doctrina de la participación y al dogma de la creación. ¡Participación y creación! Dos verdades ignoradas en la filosofía india.

La proximidad de lo divino, de un Atman, la mismidad individual—después universal—fija la inmanencia del Absoluto como una de las intuiciones de los Upanishads. La liberación del alma—de su estado transitorio—clama por un Ser Trascendente.

Sankara contempla el mundo colocado en el plano del Absoluto. Sankara quiere salvar también la implicidad y la inmutabilidad divinas. Sankara acude ingeniosamente a La Maya ¡Magia! El hombre es víctima de una ilusión. Desilusionarse y negar—"neti, neti"—deberán ser las últimas operaciones cognoscitivas del hombre sabio.

Negar la realidad de la participación y, por ende, la posibilidad de un conocimiento analógico de Dios. Brahma es silencio, porque hablar de él es no decir nada. Negar la identidad de Brahma y del mundo. Negar también toda materia en el Absoluto. Seguir negando toda perfección relativa. Para negar, por fin, la realidad de las cosas. Así creyó Sankara—negando—salvar el conflicto.

La filosofía cede ya el paso a la mística. *J. Echarri.*

PATOCKA, JEAN: *Remarques sur le problème de Socrate.* RevPhilFrEtr, 139 (1949), 186-213.

La reconstrucción de la personalidad y del pensamiento de Sócrates se ha considerado por muchos, y últimamente por Olof Gigon en su obra *Sokrates* (1947), como imposible. Para éste el único Sócrates que podemos esperar en el término de nuestras investigaciones es el que resulta del conjunto de temas anecdóticos, épicos y filosóficos, que dan margen a variaciones y a un trabajo constructivo.

Este modo de proceder puede ser excelente para un filólogo, y de aquí la resonancia del *Sokrates* de Gigon; pero para un filósofo, la desesperación de un Sócrates real lleva consigo problemas y consecuencias difíciles de aceptar, como serían, entre otros, la interpretación de Platón y la explicación del origen de la metafísica clásica; y por esto en el terreno filosófico no nos podemos resignar a su desaparición histórica sin tentar todos los recursos.

En este artículo se responde a las consideraciones que fundamentan la tesis de Gigon, satisfaciendo a cuanto él exige de quien intenta la reconstrucción de Sócrates, y aceptando, en general, los principios de su método, fuera del que para dar con la doctrina de Sócrates, en los socráticos se requiera necesariamente una fórmula común que comprenda la doctrina de todos ellos. Comparemos el desarrollo del pensamiento griego, antes de Sócrates, con el que patrocina su nombre, y daremos con el elemento propulsor del mismo Sócrates, con su actitud filosófica peculiar.

Esta comparación realmente se hace en este artículo tomando como estaciones directrices la filosofía griega del siglo V: Antístenes, Esquines el socrático, Jenofonte, Aristipo, Euclides.

La interpretación aquí presentada viene siempre contrapuesta en cada párrafo a la de O. Gigon y corroborada por su coherencia con Platón. Más aún: puede decirse que la tesis sustentada es la contraprueba de la imagen del mismo Sócrates, tomada de los escritos platónicos, y que el método seguido es el único que conduce a la reconstrucción de Sócrates. *A. Fabrat.*

ROGER, JUAN: *El pensamiento religioso y filosófico del Japón tradicional.* (Evolución del Shintô japonés.) RevFil, 7 (1948), 313-347.

El Shinto japonés, en su forma más primitiva, es un culto a las fuerzas de la naturaleza, poderes ocultos en los fenómenos naturales, a manera de los "numina" latinos.

Está ausente la idea de un ser supremo, omnipotente, y es dudosa la de la inmortalidad del alma. El culto a los antepasados es posterior, al parecer de importación china. La palabra "kami" designa no ya sólo dioses, sino, en general, algo superior que infunde respeto, temor o envuelve misterio; dioses, hombres o seres naturales. En el Shinto se acusan los rasgos temperamentales del pueblo japonés: sentido de la naturaleza "llevado a un punto casi crítico en este pueblo" (p. 336); lo divino se ve como difundido en las cosas que nos rodean; lo natural es lo bueno, y el mal está en el exceso; posteriormente, bajo el influjo chino, se considera la naturaleza como una armonía de dos elementos opuestos complementarios: positivo-negativo, masculino-femenino; junto a este naturalismo, ribeteado de panteísmo, el sentido de la pureza corpórea, física, ritual, que llega a ser símbolo y marca de la moral. A estos elementos originarios se añadieron otros procedentes de las filosofías chinas, confucionista y budista, piedad filial, sinceridad de corazón, benevolencia. Particularmente, el sistema moral japonés del Bushido es una fusión del sentido de lealtad caballeresca de las clases militares (samurais) japonesas y del menosprecio de la vida budista y taoísta chino; tendrá su expresión máxima en el rito del "harakiri". Esquematizando, tres períodos se han de señalar en la evolución del Shinto: 1) El primitivo, naturalista. 2) El influído por el confucionismo y el budismo chinos (desde el siglo V a. C.). 3) El de vuelta al Shinto originario, libre de elementos extraños, encarnado en las tendencias nacionalistas de la dinastía Meiji (1868).

Actualmente, las dos expresiones del Shinto japonés (el estatal y el popular) se matizan en innumerables escuelas, y puede afirmarse que el Shinto "es un pandemónium de corrientes dispares, procedentes de toda el Asia, y principalmente de China; el temperamento japonés, su manera de ser, su formación tradicional, han mezclado estas aportaciones tan diversas, tan opuestas, en donde la aspiración panteísta asiática ha acabado con todos los matices y dado al culto de la naturaleza un aspecto místico, que ha transformado el sentido estético humano, el lirismo poético, en una especie de finalidad religiosa" (p. 345).

El autor da al principio del estudio un informe detenido de la complicada y fantástica mitología y del ceremonial shintoísta, y al fin ofrece una rica bibliografía sobre el tema. *L. Martínez. G.*

LEVI, ADOLFO: *La teoria dell' ἔρως nel „Simposio di Platone.* GiordiMet, 4 (1949) 290-297.

En este diálogo cobran luz ciertas zonas oscuras del *Lisis,* respecto de la amistad. En los discursos entonados al amor, Fedro le considera en su categoría de un dios estimulante de la virtud generosa, particularmente de la valentía guerrera. Pausanias entra aún más en el aspecto relativo a la actividad humana, introduciendo la distinción de los dos amores, el 'uranio' y el 'pandemio', que dividen las categorías de los hombres, Erisímaco, el médico, desarrolla la función universal del amor como principio cósmico, fecunda armonía de los contrarios en todos los grados de la naturaleza. Aristófanes, a cuyo discurso dedica el autor un más detenido estudio, encierra, bajo el ropaje cómico y fantástico de su mito, una visión profunda de lo doloroso y trágico de la condición humana; el hombre mutilado, amputada una mitad primitiva, necesitado de esa comparte que le pertenece y le completa; Aristófanes vierte algunas ideas rectas sobre la legítima unión de cuerpos y almas en el vínculo conyugal; pero sólo roza el umbral de la superior visión de Platón, que sobre esta unión de las almas se elevará a otra más alta unión saciativa: en la comunicación del alma con el mundo incorpóreo de las ideas (discurso de Sócrates). *L. Martínez G.*

VANHOUTTE, MAURICE: *Deux études sur la dialectique platonicienne.* RevPhLo, 47 (1949), 259-266.

De estos dos estudios de Víctor Goldschmidt titulados. *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique* y *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne;* el primero y principal cumple en parte los deseos de Schaerer en su obra *La Question platonicienne* de poseer una "exposición sistemática acerca de la forma, estructura y composición de los Diálogos", al proporcionarnos datos interesantes y muy útiles para ulteriores investigaciones en este terreno. Su autor cree se deben separar estas dos cuestiones: procedimientos dialécticos de Platón y su método, y que la solución

de ésta debe proceder a la anterior, para lo cual es preciso observar no sólo cómo el maestro enseña el método, sino también cómo lo practica; o sea, cómo la estructura está de acuerdo con el método.

El estudio no se hace sobre todos los Diálogos; prescinde de la cronología, y en cuanto a la teoría platónica del conocimiento, servirá a lo más para determinar algunos de sus elementos.

Una primera comparación entre algunos Diálogos permite distinguir cuatro etapas dialécticas fundamentales: Imagen, definición, esencia, ciencia, y en cada una de éstas se pueden encontrar los "modos" de conocimiento que se distinguen en la *Carta VII*: nombre, definición, imagen, opinión, ciencia, inteligencia y esencia. El diálogo de Platón tiene un proceso teórico, aunque presenta combinaciones muy diversas en la sucesión de las etapas, parecidas con todo dentro de determinados grupos de diálogos.

El estudio precisamente se hace en las dos grandes divisiones de los Diálogos: aporéticos y ultimados, y en los grupos en que aquél se subdivide: unos que buscan un valor y otros que versan sobre la investigación de falsos valores.

Algunos reparos merece este estudio, por otra parte de gran originalidad y agudeza, sobre la separación entre estructura y procedimientos dialécticos de los Diálogos, la aplicación a todos los aquí estudiados de los mismos cuadros o paradigmas, dándoles una unificación demasiado personal del autor, algún peligro de falsa interpretación de textos.

En el segundo estudio complementario: *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. su autor pretende establecer la reciprocidad entre estas dos clases o especies de paradigmas: las ideas y las cosas sensibles. Para ello, propuesta una clasificación muy ingeniosa de los paradigmas, estudia la naturaleza y modo de hallar la "forma-elemento", como fundamento del paradigma. El análisis del paradigma produce la ciencia y la opinión, según se refiera a un asunto menor o a una forma-elemento. *A. Fabrat.*

VERBEKE, G.: *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. RevPhiLo, 46 (1949), 335-351.

Estudio crítico—interesante y profundo—de la obra, que con ese mismo título acaba de publicar F. Nuyens (1948). En el análisis objetivo de su contenido se destaca: primero, la unicidad de criterio escogido por Nuyens para fijar la cronología de la evolución toda del pensamiento aristotélico, a saber, sus concepciones psicológicas y particularmente las relativas a la relación entre alma y cuerpo, frente al criterio de Jaeger, que es múltiple y diverso para cada grupo de obras, lo cual no permite fácilmente llegar a establecer una cronología absoluta, sino sólo relativa dentro de cada grupo; segundo, la distinción de tres etapas evolutivas principales (dualismo mitigado platónico, de instrumentalismo mecanicista o fase de transición en la que se concibe al cuerpo y al alma en estrecha colaboración, pero sin formar una realidad única, entelequismo del *De Anima*); las correcciones a la cronología—sobre todo Jaeger—que resulfan de este estudio, v. gr., que el *De Philosophia*, pertenece al primer período y, por tanto, es anterior a la muerte de Platón, que la *Metafísica* no pudo estar terminada antes de la segunda estancia de Aristóteles en Atenas, etc.

No es exagerado afirmar que desde el *Aristóteles* de Jaeger es ésta la contribución más importante a nuestro conocimiento de la evolución del pensamiento aristotélico. Ha rectificado la cronología absoluta de varios de sus escritos y ha iluminado su actividad filosófica del último período. Ya no se podrá decir que el Estagirita no se ocupó de problemas especulativos y metafísicos en su segunda estancia de Atenas. Sin embargo, hay reparos que hacer. Primero, y sobre todo, a la unidad de criterio, que con sus ventajas presenta este inconveniente grave: con ese criterio psicológico es posible alcanzar resultados netos y precisos cuando se trata de analizar los escritos biológicos, pero no si de obras totalmente extrañas al dominio de la psicología, porque no bastan alusiones vagas o fugaces, como son las que Nuyens tiene de hecho que utilizar muchas veces, v. gr., en los *Tópicos*, en la *Física*, incluso en la *Ética*, donde hubiera sido más seguro atender a las concepciones psicológicas implícitas que a las explícitas. Después no tiene en cuenta la historia literaria de los tratados, es decir, que no constituyen una unidad interna y están hechos de partes de épocas diversas. En fin, debía Nuyens haber estudiado al menos la hipótesis propuesta por varios de una etapa materialista en la psicología de Aristóteles, correspondiente a la

ἐντελέχεια. . En definitiva, no agota la cuestión ni da algo definitivo, aunque aporte correcciones importantes a la cronología anterior, sino que es punto de partida y estímulo de nuevas investigaciones. *J. Echarri.*

MANSION, SUZANNE: *La critique de la théorie des Idées dans la* ΠΕΡΙ ΙΔΕΩΝ *d'Aristote* RevPhiLo, 47 (1949), 169-202.

Una obra de Aristóteles "acerca de las Ideas", refutación interna de la teoría platónica sobre las mismas, se nos ha transmitido únicamente en diversos fragmentos por uno de sus comentadores, Alejandro de Afrodisia. Los trabajos de reconstrucción textual de V. Rose y P. Wilpert nos permiten una crítica de esta obra desaparecida de Aristóteles.

El orden seguido por éste en su refutación platónica es el establecido por él mismo en el capítulo IX de su Metafísica al desvalorizar los argumentos de Platón sobre la existencia de las ideas. De éstos, unos—nos viene a decir—no concluyen, otros son más rigurosos, pero están erizados de dificultades; todos están en contradicción con tesis mas importantes para los platónicos que la existencia misma de las ideas, las cuales, en cuanto participables, no concuerdan con la teoría de la participación.

Los del primer grupo, o argumentos que no concluyen, son tres, que pueden sintetizarse en uno, pues se prueba la existencia de las Ideas, por la *existencia* aparte del objeto *uno* y *determinado* de las ciencias. De ellos se dice: 1.° Son realmente argumentos usados por la Academia y por el mismo Platón. 2.° Aristóteles admite los caracteres del objeto de las ciencias, pero niega que de ellos se siga la existencia de una realidad sustancial y separada. 3.° Ataca los argumentos, pero no la misma teoría de las ideas. 4.° Sus razones críticas son válidas.

Los argumentos del segundo grupo o más riguroso son dos: el tomado de lo relativo que lleva a admitir ideas existentes en sí de los relativos (inadmisible por contradictorio), y el llamado *del tercer hombre* (que implica un proceso infinito). Como fruto de una cuidadosa exégesis se concluye que con razón Aristóteles los considera como más concluyentes que los anteriores, aunque no menos inadmisibles y que deben atribuirse también al mismo Platón.

Por último, las consecuencias lógicas de los argumentos de Platón en favor de las ideas serían la ruina de sus mismos principios.

Fruto de todo el trabajo son las siguientes conclusiones: Se trata en esta obra de Aristóteles de un intento de refutar a Platón por Platón mismo, en el que insistió en otras posteriores; su crítica interna se realiza desde el punto de vista del platonismo, sistema que entonces profesaba Aristóteles; y así—como hemos visto antes—impugna en la argumentación las conclusiones, no los antecedentes que supone y admite. Admite, en efecto, las esencias objeto del conocimiento—elevadas sobre todo lo sensible, con los caracteres de unidad, universalidad, determinación e inmutabilidad, pero niega que este objeto sea la idea de Platón; es decir, algo existente en sí y separado de lo sensible, ya que los argumentos de Platón no lo prueban. En su refutación, en cambio, late ya la solución aristotélica fundada en la abstracción y las categorías. La crítica de Aristóteles puede decirse que es leal, justificada y constructiva, constituyendo un avance en la solución del problema de lo uno y múltiple el negar la existencia de los universales separados.

Nótese, por último, que esta crítica de Aristóteles vale si se trata de conceptos unívocos, pero habría que completarla tratándose de análogos. *A. Fabrat.*

MORRAUX, P.: *L'exposé de la philosophie d'Aristote chez Diogène Laërce.* RevPhiLo, 47 (1949), 5-43.

Se trata de averiguar si las fuentes en que se ha inspirado Laërcio para su noticia de la filosofía de Aristóteles son anteriores a la obra de Andrónico, que puso en manos de los estudiosos el auténtico *corpus aristotelicum.* Se llega al siguiente resultado, después de un análisis bastante minucioso. La exposición de Diógenes sobre la filosofía de A. comprende tres o cuatro apartados bien definidos, de forma, origen y edad diversos y de valor muy desigual. Primero un mosaico de informaciones sobre la división de la filosofía y sobre la lógica. Luego la parte central, que está integrada por una serie de "doxas", que se refieren sucesivamente a la teoría del criterio, más ampliamente a la moral, brevemente a un elogio de Aristóteles, y finalmente a las tesis de física. El último apartado se integra de la "doxa" relativa a la definición del alma

y del comentario correspondiente. Pues bien, este último trozo, el comentario, remonta indudablemente a un especialista, a un peripatético posterir a Andrónico. El resumen —la mano torpe de Laërcio— ha alterado malamente sin duda el comentario, pero no ha ocultado sus méritos originales, v. gr., ausencia de sincretismo, familiaridad con el pensamiento aristotélico, exégesis palabra por palabra según la técnica entonces en boga. El trozo central presenta menos unidad. Se compone de *placita*, agrupados al parecer por quien ha sufrido la influencia de la problemática estoica. Varios de ellos contienen teorías propias de las obras escolares de A., pero esas obras no son la fuente exclusiva. El doxógrafo conoce y utiliza también los diálogos. Trabaja por tanto en una época en la que las obras escolares habían ya salido del olvido y en la que los diálogos no habían todavía caído en él, es decir, muy poco después de Andrónico. Y esto es probable aunque no se cuente con una desaparición *completa* de las obras escolares antes de Andrónico, pues es cierto en todo caso que antes de él, los grandes tratados físicos de A. no son ni comentados, ni leídos, ni citados, ni figuran en los catálogos. Si algún especialista ha recurrido a ellos, cierto que no los fabricantes de manuales. Respecto al primer trozo, todo inclina a creer que la mayor parte de los materiales utilizados remontan a una época anterior al comienzo del comentarismo. A la cuestión ulterior de cómo y por quién han sido reunidos e incorporados a la Biografía estos tres trozos, que toca el problema complejo y delicado de la composición de la colección diogeniana, se puede adelantar que fué Laërcio mismo quien añadió esa exposición doctrinal al fondo biográfico primitivo y él también quien compiló mejor o peor sus diversos elementos. Varios indicios lo sugieren. *J. Echarri.*

GRABMANN, M.: *Importancia y tareas de la investigación sobre el aristotelismo medieval.* Sapientia. 4 (1949), 107-122.

En la historia del aristotelismo— que no está escrita aún— la Edad Media ocupa sin duda un lugar sobresaliente. El aristotelismo, en su configuración medieval, es uno de los elementos de *toda* la cultura de la época, sagrada y profana. El estudio del aristotelismo medieval es también importante para la comprensión misma de Aristóteles, para la interpretación y el desarrollo ulterior de su doctrina. Ahora bien, sólo la investigación monográfica podrá encauzar un juicio global exacto y justo sobre el valor y la significación del aristotelismo medieval, que contribuya a esa mejor comprensión de la filosofía aristotélica misma y que demuestre al mismo tiempo que ese aristotelismo medieval no es simplemente una copia, sino en gran parte una apreciación independiente y el desarrollo ulterior del pensamiento filosófico de Aristóteles. La tarea fundamental de este estudio es la de orden histórico-literario, que debe considerar ante todo las formas y grados de las traducciones de Aristóteles al latín y la incorporación de su pensamiento. Es preciso investigar a base del estudio de los manuscritos toda la literatura medieval que se refiere a Aristóteles, las glosas y elaboraciones aristotélicas, su influencia en el pensamiento filosófico, teológico, escolástico, místico. La obra del *Aristoteles latinum*, ya emprendida, bien llevada a cabo, debe contribuir a fijar la fecha de muchos escritos escolásticos y, sobre todo, a fijar, muchas veces el texto griego original, mejor que a base de códices griegos más recientes. *J. Echarri.*

STEENBERGHEN, F. v.: *Les "Beiträge" dans la tourmente.* RevPhiLo, 46 (1948), 481-490.

En medio de tantas calamidades como han caído sobre Alemania, un grupo selecto de científicos católicos ha continuado con la célebre colección *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. Entre 1939 y 1941 ha publicado importantes trabajos, siendo los últimos fascículos los del año 1941, cincuentenario de la colección. M. H. Ostlender nos ha dado en 1939 el texto completo de la *Theologia "Summi Boni"*, de Abelardo, conocido hasta entonces sólo parcialmente en el texto de Stölze publicado en 1891. El editor ha añadido al simple título original *Theologia* las primera palabras "Summi Boni", para distinguirla de la *Theologia christiana* y de la "Scholarium" ya conocidas. Grabmann dió en 1940 un magnífico estudio sobre los Sofismas, tan en boga durante los siglos XII y XIII. Da noticias de lo menos doce colecciones de Sofismas, entre cuyos autores aparecen los nombres de Kilwardby, Siger de Brabant, Pedro de Auvernia...; finalmente da el texto de un Sofisma de Boecio de Dacia, "Omnis homo de necessitate est animal", tema éste clásico en el siglo XIII, que se encuentra en otros escritos. Una amplia monografía fué publicada el mismo año por el Dr. D. Siedler consagrada al intelectualismo y voluntarismo en Alberto Magno.

El Capuchino P. Dr. M. Mückahoff había publicado el año anterior el texto inédito de las *Quaestiones disputatae de Fide*, de Bartolomé de Bolonia, O. F. M., obra madurada en un largo estudio que se revela en una magnífica introducción y en el estudio histórico teológico que sigue al texto crítico. A un contemporáneo de Bartolomé dedicó en 1941 otro fascículo de *Beiträge* el Dr. R. Hofmann al estudiar los aspectos fundamentales de la moral y de la doctrina sobre la conciencia en Walter de Brujas: este estudio paciente y lleno de erudición se prolonga a la investigación de la doctrina sobre la conciencia en la antigua escolástica. A Enrique de Gante se dedica otro fascículo. Ya M. J. Paulus nos había puesto con un estudio magistral al corriente del influjo capital ejercido por este maestro en la evolución de las ideas filosóficas en el período que va de Tomás de Aquino a Duns Scoto: ahora Bayerschmidt, desconociendo la obra de Paulus, consagra al Gandavense una obra para estudiar su Metafísica del ser y de la forma en su aplicación a la cristología: un trabajo de tipo filosófico que arroja haces de luz nueva sobre las controversias teológicas de fines del siglo XIII. De Cristología medieval es igualmente otro fascículo, el del Dr. E. Borchert sobre el influjo del Nominalismo en la Cristología de la escolástica posterior. Se basa en el tratado *De communicatione idiomatum*, de Nicolás Oresme, cuyo texto inédito se publica basado en diez manuscritos.

Se trata, pues, de un conjunto impresionante de investigaciones en las que se conservan puras las tradiciones metodológicas legadas por Baeumker y cultivadas con esmero bajo la dirección de Grabmann. Ojalá puedan ser continuados en breve estos estudios. *J. Iturrioz.*

MADARIAGA, BERNARDO (O. F. M.): *La "imagen de Dios" en la Metafísica del hombre, según San Buenaventura.* VV, 7 (1949), 145-194.

El carácter de imagen de Dios en el hombre puede decirse que constituye en S. B. la medula de su metafísica del hombre. A esta doctrina, ninguno, tal vez, de los escolásticos ha dado tan amplio desarrollo ni la ha utilizado tanto en la metafísica del hombre como S. B.

I. Doctrina Bonaventuriana de la "imagen de Dios" en el hombre.—Imagen dice imitación y respecto a otro; implica procedencia de otro y significa principalmente conformidad en la cantidad e implica figura (cuarta especie de la cualidad). Así la imagen, en general, es una conformidad, esto es, una semejanza expresa de formas entre dos objetos, formas que pueden ser externas o espirituales: *similitudo expressa*. La imagen difiere según tenga unidad (numérica o específica) o diversidad de naturaleza con el prototipo; según sea natural, connatural o artificial; corporal o espiritual; creada o increada. La imagen dice conveniencia en la distinción figural; la semejanza, en la cualidad natural.—El hombre, como criatura racional, es semejanza expresa de Dios —por conveniencia de orden y proporción—y, por lo tanto, imagen de Dios: y ello, naturalmente. El ser imagen de Dios pertenece como propio al hombre cuando se le compara con los animales, pero no cuando se le compara con los ángeles, con quienes posee esta cualidad en común. Aunque bajo ciertos aspectos accidentales a la imagen el ángel es imagen más expresa y perfecta, y bajo otros, el alma humana, la razón esencial de imagen de Dios se halla *aeque principaliter* en ambos; algo similar ocurre entre el varón y la mujer. De entre las potencias, en las cognoscitivas se halla más principalmente la imagen de Dios que en las afectivas, sin con esto dirimir el pleito de la mayor dignidad y nobleza relativas de dichas potencias. Las trilogías psíquicas a las que se asigna la razón de imagen de Dios o de la Trinidad en el alma, son dos principalmente: *a*) Memoria, inteligencia y voluntad, que representan a la Trinidad no sólo por su número, sino aun porque reproducen un plan interno cuyo ejemplar y modelo es la esencia divina. *b*) Mente, noticia y amor. En resumen: el alma es imagen de Dios porque procede de Dios, tiende inmediatamente a Dios, le representa expresamente en sus propiedades personales y lleva a su conocimiento. Y el hombre, compuesto de alma y cuerpo, es imagen de Dios porque lleva en su alma impreso ese sello divino.—(*Continuará.*) *J. Iturrioz.*

VERBEKE, G.: *La date du commentaire de S. Thomas sur l'Ethique à Nicomaque.* Rev-PhiLo, 47 (1949). 203-220.

El fijar la fecha de este comentario ofrece especial dificultad porque no es posible hacerlo seguramente a base de la fecha, correspondiente al texto traducido, de que se

toman las citas. Por otra parte, el cómputo hecho por Franceschini a base de la revisión llevada a cabo por Moerbeke sobre la traducción de la *Etica* debida a Grossatesta, tampoco ofrece un apoyo firme. Falla tanto el término *a quo*, como el término *ante quem*, tomado este último de una sugerencia infundada de Mandonnet. Por tanto, ni la fecha de 1266, propuesta por Mandonnet, ni la de 1269 adelantada con inseguridad por Grabmann en la séptima edición (1946) de su *Thomas v. Aquin*, y por M. P. A. Walz en su *Chronotaxis vitae et operum S. Th.* (1941), ofrecen una garantía segura. Grabmann había hecho otra sugerencia sobre la fecha de este comentario, que, como se verá, resulta más certera. En su libro sobre Guillermo de Moerbeke indica que debe ser de los comentarios más antiguos de Santo Tomás y remontarse al Pontificado de Urbano IV (1261-1264). Es preciso, pues, acudir a un análisis interno de la doctrina para fijar la fecha de este comentario, camino seguro, si se tiene en cuenta la fidelidad del Santo a las fórmulas técnicas una vez adoptadas. Por eso, un cambio brusco en las mismas significa una nueva fase en la evolución de su pensamiento. Pensamiento propio que, por lo demás, encuentra su cauce aun en los moldes de un comentario. Analizando, pues, la doctrina del Aquinate sobre la felicidad y el papel que se debe atribuir al placer en la felicidad humana, se encuentra un cambio bastante brusco en la expresión y en la terminología de esta doctrina a partir de la *Summa c. Gent.* En este tratado y en todas las obras posteriores, el placer es considerado como un "concomitans" del fin último del hombre, mientras en los anteriores se le designa como "formaliter complens beatitudinem". Ahora bien; puesto que el Comentario sobre la *Etica a Nic.* constituye la preparación inmediata a este cambio de terminología, hay que situarlo antes de la *Summa c. G.* (1264). Conclusión confirmada además por un análisis comparativo de la argumentación en la *Summa c. G.* (l. II, c, 26) y en el lugar correspondiente del comentario. El *terminus a quo* se establece comparando la interpretación de un pasaje de Arist. en el *De Veritate* (X, 8) y en el comentario (IX, 9, 1170 a 31-33), de donde resulta que esta última obra realiza un progreso evidente con relación a la primera. El comentario se sitúa, por tanto, entre el *De Verit.* y la *Summa c. G.*, es decir, hacia 1260, lo que da perfectamente la razón al presentimiento de Grabmann en su *Guglielmo di Moerbeke*. *J. Echarri.*

Del Cura, Alejandro, O. P.: *La existencia en la filosofía de Santo Tomás*. CT. 76 (1949), 456-486.

El articulista, después de los reproches de rigor contra Suárez, expone la doctrina ordinaria tomista en esta materia. Las conclusiones son: la esencia y existencia son principios del ser, ente (462), los cuales solamente son entes quo (466). Estas dos partes del existente se comportan como potencia y acto (468), de donde se sigue como corolario la real distinción de esencia y de existencia.

El artículo posee la ventaja de darnos en breve síntesis la historia del origen de la cuestión. Esta doctrina no procede de Aristóteles o Platón, sino que hay que buscarla en los árabes Avicenna, Alfarabi, Algazel..

También es de agradecer que nos haya dado los argumentos en que se apoya toda la doctrina de la real distinción. El 1.º está tomado de la distinción de conceptos de esencia y de existencia (481), sin tener en cuenta que Santo Tomás enseña: *non est autem necessarium quod ea quae distinguuntur secundum intellectum, sint distincta et in rebus* (1, q. 50, a. 2). El 2.º argumento está tomado de la participación: todo lo que está en un ser como recibido de un agente, es acto de ese ser; mas todas las criaturas tienen su ser recibido del primer agente; luego el ser de todas las criaturas es acto realmente distinto de la esencia de ellas; sin tener en cuenta que ya Santo Tomás refutó inapelablemente esa razón diciendo: *Non omne acceptum est receptum in aliquo subiecto; alioquin non posset dici quod tota substantia rei creatae sit a Deo, cum totius substantiae non sit aliquod subiectum* (1, p. 27, a. 2 ad 3). El tercer argumento está tomado de la limitación del acto por la potencia: el acto de suyo es infinito, por consiguiente, para limitarse es necesario que se reciba en una potencia; sin tener en cuenta que si una cosa es simpliciter infinita, nadie lo puede limitar, porque es Dios, único infinito; y no advirtiendo que Santo Tomás dice: *unaquaeque creatura habet propriam speciem (non infinitudinem) secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem* (1, q. 15, a. 2). *J. Hellín.*

MODDE, A.: *Le Bien Commun dans la philosophie de Saint Thomas.* RevPhiLo, 47 (1949), 221-247.

Queda todavía algo que decir sobre las teorías políticas y sociales del Doctor Común. Si se las trata de manera exclusivamente positiva hay peligro de no hacer justicia a la notable unidad de pensamiento y a la profundidad metafísica del S. Doctor. Se trata, pues, de descubrir ante todo la clave del sistema y luego las repercusiones de esta idea central hasta en las doctrinas políticas del Maestro. Se falsea su doctrina social cuando se exponen sólo aspectos particulares (forma de gobierno, necesidad, origen y extensión del poder, relaciones entre el individuo y el grupo, la familia y el estado, el bien común, la justicia...), sin fundarlos sólidamente sobre la doctrina del Bien Común, abarcado en toda su amplitud. Se ensaya, por tanto, este trabajo de precisión, recogiendo, clasificando y comparando los textos relativos al Bien Común: del Bien Común que es Dios, del Bien Común inteligible y celestial (la gracia y la gloria), del B. C. natural, del B. C. de la Sociedad, de la Familia, del bien particular en sus relaciones con el Bien Común, o sea de la teoría del todo y de la parte. De todo el análisis resulta que el destino del individuo es a la vez el punto de partida y el de llegada de toda la concepción política del Aquinate. El hombre tiene un destino: el Bien Común inteligible y celestial, por el cual realiza, en cuanto está en su mano, el Bien Común universal. Para realizar este fin individual y ultraterrestre, no está solo. La Iglesia y el Estado son medios para obtener este fin. Este es el sentido del Bien Común-medio (las realizaciones de la Iglesia y el bien común temporal). *J. Echarri.*

DUIN, J. J.: *Les commentaires de Siger de Brabant sur la "Physique" d'Aristote.* RevPhiLo, 46 (1948), 463-468.

Las divergencias doctrinales que A. Maier y Mardi han creído notar entre el comentario publicado por Delhaye según un manuscrito de Munich, por una parte, y por otra las *quaestiones* del manuscrito vaticano (descubierto por A. Maier) con los textos de Cambioli y de Nifo, se desvanecen ante una lectura atenta de los textos en cuestión. En particular, el determinismo del manuscrito vaticano no es diferente del de Munich. Lo mismo sucede con la doctrina del movimiento. Las pruebas invocadas contra la autenticidad del comentario de Munich pierden, pues, todo su valor. Más aún, la identidad de la doctrina y las semejanzas textuales, que se encuentran y detallan, parecen difícilmente explicables si el comentario de Munich no es una copia de la enseñanza de Siger de Brabant. El paralelismo entre *Phys.* VIII, 20 de Munich, y *Phys.* II, 2 del Vaticano, en la cuestión del movimiento natural de los cuerpos pesados y ligeros; la identidad de doctrina en materia de providencia divina, en fin, los testimonios de Cambioli y de Nifo son otros tantos argumentos que se pueden hacer valer en favor de la atribución de estos comentarios a Siger. Si se hace entrar en la cuenta el texto conservado en el manuscrito autógrafo (París) de Godefroid de Fontaines, poseemos hoy tres referencias diferentes de un comentario de Siger a la *Physica.* A pesar de sus divergencias, bastante notables, no habría dificultad en que todos tres fuesen reflejo de una misma *lectura* del Maestro.. Existen, sin embargo, indicios en favor de una multiplicidad de *lecturae,* v. gr., en la manera de citar los libros de la *Metaphysica* y en el diverso lugar que ocupan en los diversos manuscritos las cuestiones relativas al movimiento natural de los cuerpos. *J. Echarri.*

STEEMBERGHEN, v. F.: *Maurice de Wulf, historien de la philosophie médiévale.* RevPhiLo, 46 (1948), 421-447).

Aprovechando como hilo conductor los informes acumulados en 1934 con ocasión del homenaje a los cuarenta años de profesor de M. de Wulf, pero apoyándose sobre todo en el estudio directo de sus trabajos, se intenta precisar cuál ha sido su contribución en el descubrimiento del pensamiento medieval y cuáles los rasgos salientes de su personalidad como historiador. Sus dos preocupaciones principales fueron la de presentar la filosofía medieval en su tenor más auténtico y la de elaborar verdaderamente su *historia,* es decir, la de hacer revivir los sistemas filosóficos y señalar mejor su filiación y dependencia recíproca. En el primer aspecto logra demostrar la existencia de una verdadera filosofía y de un movimiento filosófico, independientes. o distintos mejor, de la teología. En el segundo es donde se muestra más audaz y más personal,

estableciendo la existencia de una unidad filosófica que no debe ser definida ni por sus relaciones con el dogma o con la filosofía de Aristóteles, ni por sus métodos de enseñanza, sino por sus caracteres intrínsecos, i. e., por las tesis que la constituyen. Con todo, es preciso reconocer que, en ediciones sucesivas, y a causa de las objeciones hechas contra esta unidad, M. de Wulf ha tenido que suavizar sus términos, de manera que, ya desde la quinta edición de su *Histoire de la philosophie médiévale* (1924-1925), el término de "síntesis escolástica" es sustituido por el de "patrimonio escolástico", y el término "escolástico" pierde el sentido doctrinal y se hace sinónimo de "medieval". En las discusiones relativas al *agustinismo medieval*, M. de Wulf se mostró desde el principio partidario de su escasa significación, calificándolo de peripatetismo matizado de agustinismo". Se opuso hasta el fin a las afirmaciones de Gilson sobre la existencia de un "agustinismo avicenizante". Antes—si acaso—habría lugar a hablar de un "agustinismo avicebronizante", puesto que la oposición fundamental de agustinistas y peripatéticos se refiere más bien a las tesis metafísicas del hilemorfismo universal y de la pluralidad de formas que a la teoría del conocimiento a base de la iluminación divina.

Al fin sigue una bibliografía detallada de los trabajos de M. de Wulf desde 1934 a 1947, fecha de su muerte. *J. Echarri.*

SUÁREZ, GREGORIO, O. S. A.: *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomistas.* CdD. 161 (1949), 93-130.

El autor alaba a Egidio por su filiación aristotélico-tomista con influencias neoplatónicas. Sin embargo, gusta siempre de conservar su independencia, y toma de aquí y de allí los elementos aprovechables, con un sano eclecticismo. Nada más opuesto al temperamento de Egidio que el enfeudarse en una escuela. Sin embargo, el P. Suárez trata de hacer ver cómo está enfeudado en la escuela tomista, y no precisamente en la de Santo Tomás, sino en la de las 24 tesis. Expone el autor las tres primeras de las 24 tesis, y hacer ver cómo Egidio está enfeudado en ellas. El ser se divide en Acto Puro, y en ser compuesto de acto y de potencia realmente distintos. El acto, de suyo, es infinito, y no se limita sino por una potencia realmente distinta; por tanto, si es solamente acto, es infinito en su línea, y para finitarse es necesario que el acto se reciba en una potencia realmente distinta; y como quiera que la criatura, en razón de ser, es finita, se sigue que en ella la existencia se recibe en una potencia realmente distinta. Lo nuevo en el artículo es hacer ver cómo la existencia para Egidio no es un accidente absoluto o modal de la esencia, sino que es un acto de la esencia reductivamente del mismo orden de la esencia.

Atribuye al P. Hellín (p. 96) la afirmación de que el principio *quidquid movetur ab alio movetur* es neotomista; y no dice eso el P. Hellín, sino que la interpretación *pro praedeterminatione* es neotomista, lo cual es muy diverso. Dice que si se refutan las tesis de la limitación del acto por la potencia y la real distinción de esencia y existencia, se reduciría a nada el tomismo preceptuado por la Congregación de Seminarios, y por el Código. Mas antes el mismo P. Suárez había reconocido (p. 25) que la Iglesia manda que se respete la plena libertad de opinar en las cosas discutidas, una de las cuales es la limitación del acto por la potencia: queda, pues, plenamente a salvo el tomismo preceptuado por la Iglesia. Y queda a salvo el tomismo de Santo Tomás, quien dice que: *Dato igitur quod creatura esset ipsum suum esse sicut et Deus, adhuc tamen esse creaturae non haberet rationem boni nisi praesupposito ordine ad Creatorem et pro tanto adhuc diceretur bona per participationem et non absolute in eo quod est.* (De Verit q. 21, a 5.) *J. Hellín.*

CRONICA

ESPAÑA

Sociedad Española de Filosofía

El día 7 de octubre celebró la S. E. F. su primera sesión científica. Actuó en ella como ponente el Presidente, Dr. Juan Zaragüeta, que disertó sobre *Inmanencia y trascendencia en el ser y en el conocer*. El Dr. Zaragüeta expuso una adecuada fenomenología de los contenidos de conciencia en orden a una perfecta delimitación de sus pretensiones de trascendencia e inmanencia. Intervinieron en la discusión los señores socios Díez Alegría, Hellín, Yela Utrilla, Martínez Gómez, Alvarez de Linera, Saumells, Gómez Arboleya, Yela Granizo, Romero, París, Casado y Ceñal.

El día 4 de noviembre, en sesión científica ordinaria, hicieron uso de la palabra los señores socios P. Ramón Ceñal y D. José Pemartín. El P. Ceñal presentó una comunicación sobre *Inmanencia y trascendencia en el punto de partida del filosofar;* punto de partida no crítico, sino en el orden de la fundamentación ontológica, es, para el P. Ceñal, el *juicio,* y, más en concreto, el juicio de existencia, expresado en el *sum,* como afirmación de la doble posesión del ser, óntica y ontológica, de que goza el hombre. En la discusión de la ponencia intervinieron los señores Hellín, Saumells, Romero, Pemartín y Yela Granizo. El Sr. Pemartín disertó sobre *Los juicios de existencia:* analizó estos juicios con determinación precisa de su campo de aplicación y reconocimiento de la trascendencia por ellos exigida. El Sr. Pemartín fué interpelado por los Sres. Hellín, Romero y Puigdollers.

El día 2 de diciembre, en sesión científica ordinaria, D. José Luis L. Aranguren desarrolló el tema *El "sum" como entrada a la ontología.* Examinó el Sr. Aranguren los tres posibles inicios de la ciencia del ser: las cosas, el "cogito" y el "sum". Denegó toda validez al "cogito", como punto de partida de la ontología; declaró lo real fáctico, las cosas, como plano secundario en orden a la fundamentación ontológica, para conceder al "sum" la primacía en la iluminación del ser. Intervinieron en la discusión los Sres. Zaragüeta, Pemartín, Romero, Díez-Alegría, Ceñal, Lisarrague, Cardenal, Hellín y Candau.

Instituto Filosófico de Balmesiana

El día 9 de octubre pasado tuvo lugar la inauguración oficial, en Barcelona, del Instituto Filosófico de Balmesiana, nueva sección de la ya tan conocida y benemérita *Fundación Balmesiana,* institución de alta cultura católica.

Es Presidente de honor del nuevo Instituto el Excmo. Sr. Obispo de Barcelona: socios de honor, los Sres. Luño Peña, Rector de la Universidad de Barcelona; Tomás y Joaquín Carreras Artau, Font Puig, Manyá, Mirabent, Montserrat y Urpí Carbonell. Es Director el P. Juan Roig Gironella, redactor de PENSAMIENTO. Vocales de la Junta Directiva los Sres. Boixeda, Roig (José María), Roquer, Sanvisens, Tusquets, Urmeneta, Vélez y Ventosa, y los PP. Puigrefagut, Roldán y Sauret, S. J., también redactores de esta revista.

El naciente Instituto ha invitado a que den conferencias en él, durante el curso 1949-50, a distinguidas personalidades del mundo intelectual católico; entre otras, al P. Pinard de la Boullaye, Dres. Patte, Sciacca, Font Puig y Höllhuber.

Ha organizado también un curso bisemanal, para hombres, sobre "Fundamentos de Filosofía Cristiana".

Felicitamos a esta nueva institución barcelonesa con nuestros mejores augurios de una fecunda labor en pro de la cultura filosófica católica.

Congreso Interiberoamericano de Educación

Tuvo lugar la solemne sesión de apertura de este Congreso el pasado 16 de octubre: en ella intervinieron los Sres. D. Adolfo Muñoz Alonso, Catedrático de la Universidad de Murcia y Secretario General del Congreso, que desarrolló el tema *Valor educativo del Congreso en la formación del hombre hispánico;* D. Juan Zaragüeta, que disertó sobre *Directrices cardinales de la Pedagogía actual,* y el Excmo. Sr. D. Cristóbal de Losada y Puga, Director de la Biblioteca Nacional de Lima, ex Ministro de Instrucción Pública del Perú y Presidente de este Congreso.

En el Congreso partiparon representantes de Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Cuba, Chile, República Dominicana, Ecuador, El Salvador, España, Filipinas, Guatemala, Méjico, Nicaragua, Panamá, Perú, Portugal, Puerto Rico, Uruguay y Venezuela.

Las deliberaciones duraron hasta el día 25, en que fué clausurado el Congreso con un discurso del Excmo. Sr. D. José Ibáñez Martín, Ministro español de Educación Nacional.

Entre las conclusiones del Congreso está la creación de una Oficina Iberoamericana de Educación, centro de información y cooperación intelectual, destinado a estrechar más y más los lazos de la comunidad de naciones iberoamericanas y a conservar los más sagrados valores de la cultura común.

Cursos y conferencias

En la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús, en Chamartín de la Rosa, Madrid, el 3 de octubre, en la solemne apertura del curso académico, disertó el R. P. Salvador Gómez Nogales, S. J., sobre el *Sentido ontológico-teológico de la metafísica aristotélica.*

En el Instituto Central de Cultura Religiosa Superior (Madrid), en la apertura del curso, el 15 de octubre, disertó el Profesor Rvdo. Sr. D. Ramiro López Gallego sobre *J. P. Sartre o la filosofía del absurdo.*

En el Instituto Filosófico de Balmesiana (Barcelona) disertaron, el 20 de octubre, el Profesor M. F. Sciacca, de la Universidad de Génova, sobre el tema *La crisi della civiltà come fuga della verità,* y el 4 de noviembre, el Sr. D. Richard Pattee sobre *El factor social en el mundo moderno.*

El 27 de octubre, en el Instituto de Estudios Políticos (Madrid), el Profesor Sciacca pronunció una conferencia sobre *La dialéctica de los partidos políticos y la unidad fundamental de la persona humana.*

Facultad de Filosofía de San Cugat del Valles (Barcelona)

Las Facultades de Filosofía y Teología, que hasta ahora constituían el Colegio Máximo de San Ignacio, de Sarriá (Barcelona), se han trasladado a su nueva sede, recientemente construída a pocos kilómetros de Barcelona, en el pueblo de San Cugat del Vallés. Las Facultades llevan ahora el título de Colegio Máximo de San Francisco de Borja.

En la solemne apertura del curso académico 1949-50, en la nueva sede de San Cugat, pronunció el discurso inaugural el P. Fernando María Palmés, S. J., Decano de la Facultad de Filosofía y Codirector de PENSAMIENTO; desarrolló el tema *La personalidad carácter.*

SUIZA

IX Congreso Internacional de Psicotecnia

Después de quince años de interrupción, se reunió en Berna este Congreso, en los días 12-17 de septiembre pasado. El anterior se había celebrado en Praga, en septiembre de 1934.

La impresión general que ofreció el Congreso fué la de que la psicotecnia, como ciencia, se ha abierto camino. Mirada con recelo por los cultivadores de ciencias psi-

cológicas afines, hoy día empieza a considerársela como un valioso cooperador de psiquiatras, psicólogos y aun sociólogos, y puede decirse que ha recibido ya el espaldarazo definitivo. Esta es la causa de que haya surgido en los psicotecnólogos una verdadera preocupación por elevar el nivel estimativo de la psicotecnia, que se puso de manifiesto en el Congreso desde un principio.

En cuanto a los temas tratados, las 140 comunicaciones presentadas se distribuyen en torno de tres o cuatro temas principales. El grupo más nutrido lo formó el estudio de la personalidad por los métodos de tests, en el que, junto a los temas teóricos, se enjuiciaron algunos de los tests particulares: el de Szondi, Rorschach, el T. A. T., el de las "Cuatro imágenes", el myocinético de Mira, etc. El análisis factorial—de tantas esperanzas—ocupó una sesión entera, y otra el papel de la psicotecnia en la vida social y política. Toda una sesión corrió a cargo del grupo italiano, dirigido por el Prof. Ponzo, que, en su estudio de la psicotecnia y los medios audiovisuales, dieron un hermoso ejemplo de unidad de criterio y de envidiable espíritu de colaboración.

Es interesante, para conocer la estimación que merece la grafología al grupo organizador del Congreso, el hecho de que varias comunicaciones sobre grafología y quiromancia fueron previamente rechazadas, como métodos no juzgados a la altura de la investigación científica. No obstante, el método grafológico fué citado en dos ocasiones como recurso válido para el conocimiento de la persona.

Entre las 32 naciones asistentes, el grupo español estuvo bien representado, entre otros, por los Dres. Germain y Yela Granizo, del Departamento de Psicología experimental del Instituto Luis Vives, de Madrid, y por el P. Alejandro Roldán, de la Facultad de Filosofía de San Cugat (Barcelona). Estuvieron también representados los siguientes organismos españoles: Instituto Nacional de Psicotecnia (Madrid), Instituto Psicotécnico de Barcelona, Colegio Nacional de Ciegos, Facultad de Medicina de Barcelona, Oficina-Laboratorio de Orientación Profesional de Bilbao, Oficina de Orientación Profesional de Valladolid, Instituto Loyola de Orientación Psicológica, de Barcelona.

—En el pasado mes de septiembre se celebró en Neuchatel el Congreso de Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa. En el mismo mes, en Friburgo, celebró una reunión la Unión Internacional de Sociedades Católicas de Filosofía. En ambos lugares representó a España D. José Pemartín.

ITALIA

Congreso Internacional de Estudios Humanísticos

Organizado por el Instituto de Estudios Filosóficos, de la Universidad de Roma, en colaboración con el Centro Italofrancés de Estudios Humanísticos, y con motivo del V centenario de Lorenzo el Magnífico, ha tenido lugar en Roma este Congreso, los días 24-30 de septiembre último. Tema central de discusión ha sido *Humanismo y ciencia política*. De las directrices ideológicas del Congreso podrán dar alguna idea los títulos de las comunicaciones leídas: en ellos abunda la referencia a Maquiavelo, como exponente máximo del pensamiento político del Renacimiento. El maquiavelismo fué enjuiciado desde los más opuestos puntos de vista. Algunos congresistas trataron de centrar la discusión en la doctrina política de la Compañía de Jesús, interpretada por ellos como una consecuencia de las doctrinas del florentino; esta posición fué vigorosamente impugnada por destacados miembros del Congreso.

España estuvo representada por el Dr. Javier Conde, Director del Instituto de Estudios Políticos (Madrid) y el P. Ramón Ceñal, Secretario de esta Revista.

Entre las comunicaciones leídas nos place recordar las siguientes:

M. Bataillon (Collège de France): "Utopie et colonisation".

H. Bedarida (Sorbonne): "Les "Discorsi" de Machiavel sont-ils d'un humanisme et d'un moraliste?"

C. Caristia (Catania): "L'individualismo e il culto dell'eroe nella política dell'Umanesimo".

E. Castelli (Roma, Presidente del Comité Ejecutivo del Congreso): "Il Machiavelismo e i suoi significati".

R. Ceñal (Madrid): "Maquiavelismo y prudencia política en los tratadistas políticos españoles de los siglos XVI y XVII".

W. Cesarini Sforza (Roma): "Osservazioni sull *De nobilitate legum*".
J. Conde (Madrid): "La sabiduría maquiavélica: Política y retórica".
M. de Corte (Lieja): "Morale politique".
A. del Noce (Turín): "Machiavelismo e inizio cartesiano della filosofia moderna".
R. De Mattei (Florencia): "Sapienza e prudenza nel pensiero politico italiano del Rinascimento".
C. Fabro (Roma": "Campanella e Machiavelli".
P. Filiasi Carcano (Roma): "L'umanesimo come fenomeno storico e il suo problema filosofico".
M. de Gandillac (Sorbonne): "Introduction à la politique d'Erasme".
C. Giacon (Padova): "Machiavelli, Suárez e la "ragion di Stato".
E. Grassi (Munich): "I compiti filosofici di un umanesimo attuale".
P. Grasso (Córdoba Argentina): "Antecedenti e proiezioni della politica internazionale argentina".
J. Hyppolite (Sorbonne): "Humanisme et Hégélisme".
V. Jankelevitch (Lille): "Machiavelisme et modernité".
G. de Lagarde (Francia): "La conception de l'ordre médiéval en face de la Renaissance et de la Reforme".
P. E. Lamanna (Florencia): "La formazione dello spirito critico dell'Umanesimo",
R. Le Senne (Sorbonne): "Humanisme et Christianisme".
M. Merleau Ponty (Lyon): "Machiavélisme et Humanisme".
P. Mesnard (Argel): "Un rival heureux de Cujas et de Jean Bodin: Etienne Forcadel".
H. Mitteis (Munich): "Renaissance und Humanismus als Grundlagen der Rezeption der fremden Rechten in Deutschland".
U. Padovani (Padua): "Egoismo umano e autorità politica: Machiavelli e la democrazia".
A. Renaudet (Collège de France): "Politique d'Erasme et politique de Maquiavel".
H. Rheinfelder (Munich): "L'Umanesimo della linguistica".
J. R. Sepich (Argentina): "Deshumanización de la vida política ".
U. Spirito (Roma): "Machiavelismo e controriforma".

El día 25 de octubre, en Castelgandolfo, S. S. Pío XII se dignó recibir en especial audiencia a un numeroso grupo de congresistas. El augusto Pontífice, en el discurso ante ellos pronunciado, trazó con iluminadas palabras las líneas precisas del humanismo cristiano.

Reunión de filósofos cristianos

Como en años pasados, se han reunido, en los días 6-9 de septiembre, en el Instituto Filosófico "Aloisianum" de Gallarate, los filósofos cristianos italianos. Las deliberaciones versaron sobre "El problema moral". Participaron en ellas D. Juan Zaragüeta y el P. José Todolí, O. P.

Conmemoración suareziana

En el Instituto Filosófico-Teológico "Ignatianum", de Mesina, los días 28-30 de octubre pasado, ha tenido lugar un curso de conferencias, para conmemorar el IV centenario del nacimiento del P. Francisco Suárez. Los temas desarrollados fueron: "Il pensiero di Suárez nel suo particolare momento storico", por el P. Salvatore Scimè, S. J., del "Ignatianum"; "Suárez filosofo del diritto e dello Stato", por el Dr. Felice Bataglia, de la Universidad de Bologna; "Suárez e il Diritto Internazionale", por el P. Antonio Messineo, S. J., redactor de "La Civiltà Cattolica".

CANADA

Université Laval (Québec)

En el Anuario del presente curso 1949-1950, de la Facultad de Filosofía, figuran como Profesores invitados el P. F. Cayré, A. A., del Instituto Católico de París y Director de la revista *L'Année Théologique*, que dictará dos cursos sobre "Evolución histórica de la filosofía agustiniana" y "La doctrina del conocimiento en San Agustín":

Mme. N. Vandier-Nicolas, que dará una serie de lecciones sobre antigua filosofía china; el Dr. W. R. Thompson, Director del *Imperial Parasital Bureau,* de Ottawa, que expondrá el tema de la evolución, y el Dr. Leopoldo Eulogio Palacios, Catedrático de Lógica de la Universidad de Madrid, que en el primer semestre dará dos lecciones semanales sobre "La Poética" y otras dos sobre "La historia de la lógica escolástica en España".

ALEMANIA

Symposion, Jahrbuch für Philosophie.

Bajo la dirección de Max Müller, editan este anuario filosófico los Profesores H. Conrad-Martius, E. Fink, V. E. Freiherr von Gebsattel, J. B. Lotz, S. J.; S. Moser, H. Ochsner, G. Siewerth, B. Welte, E. Wolf. El primer volumen, correspondiente al año 1948, es presentado por Max Müller con unas palabras programáticas de máximo interés. La posición de *Symposion* ante el cristianismo la define Müller con estos términos: "Queremos un filosofar que, junto con la libertad de radical autodeterminación y de propio pensar (libertad inseparable de la Filosofía), esté, sin embargo, abierto al hecho de que en nuestra "religio" histórica hemos sido sorprendidos por Cristo, un filosofar que ni se rebela contra este hecho (rebelión que está fuera del poder del filosofar auténtico), ni cree que este hecho nos prive del filosofar radical (lo cual, por entero y manifiestamente, fuera está de la intención de aquel acontecimiento). Desconfiamos, por consiguiente, de los sistemas de "filosofía cristiana" que quieren construir la filosofía, sin más, sobre la base de la fe, o que pretendan inversamente definir la fe sobre el fundamento de la Filosofía. Con tal actitud esperamos preparar el terreno para un auténtico encuentro de la fe cristiana y la genuina Filosofía, un encuentro que presupone la idea de que es propio de la Filosofía ese modo original de captación conceptual, que no permite hacer de ella un derivado de la fe, la idea a su vez de que la fe posee esa profundidad de concepción que, en última instancia, la pone a cubierto de toda intromisión de la Filosofía."

El primer volumen de *Symposion* contiene los siguientes estudios: *Was ist Friede?,* por Willi Stadler; *Der Ursprung des abendländischen Rechtsgedankens bei Anaximander und Heraklit,* por Erik Wolf; *Die Aprioritat der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin,* por Gustav Siewerth; *Hegel und Marx,* por Robert Heiss; *Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität: Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche,* por Wolfgang Struve; *Rilke und die Duse,* por Walter Behm.

(*Symposion. Jahrbuch für Philosophie,* Band I, 1948. Freiburg, Verlag Karl Alber, Johanniterstrasse, 4. 1949, 410 pp. 27 × 18 cms.)

FRANCIA

Congreso Internacional de Filosofía de las Ciencias

Vamos a reseñar brevemente este acontecimiento filosófico. Reseñar sólo, porque el hecho brinda ocasión impositiva para una reflexión más detenida sobre el tema de la filosofía científica. Y no pensamos desatenderla. Pero esa tarea requiere la amplitud sosegada de un artículo *ad hoc.* Que no será mucho tampoco.

La iniciativa del Congreso correspondió a la Sección francesa de la *Société Internationale de Logique et de Philosophie des Sciences,* y ha sido patrocinada por el *Institut International de Philosophie.* Se trataba de reanudar la tradición, largo tiempo interrumpida, de los Congresos de Filosofía de las Ciencias. Las reuniones, tenidas en Lund por el verano de 1947, y los llamados *Entretiens de Zurich,* en el verano de 1948, forman el preludio inmediato de este Congreso. También el *Symposium* tenido en Bruselas por el otoño de 1947, entre los miembros del naciente *Institut International des Scienties theoriques,* preludia este Congreso.

No tiene relación directa con él, pero sí ambiental e indicial, otro esfuerzo específico en pro de la colaboración filosófico-científica, realizado todavía en este decenio. Me refiero a la *Semana de Pisa* (primavera de 1943). En un plan modesto de ensayo, se reunieron y se oyeron un grupo, selecto y reducido, de filósofos y de científicos italianos. Las circunstancias anecdóticas del momento exterior quitaron resonancia y memoria al acto; pero los que asistimos a él conservamos el recuerdo inolvidable de una labor inicial fructuosa.

Ahora se había pensado ya en algo de la categoría de un Congreso, y de un Congreso Internacional. En cierto sentido puede ser llamado el primero de este tipo. La característica general, más acusada, de todo este renovado esfuerzo filosófico-científico, es que no se quiere hacer Filosofía de las Ciencias entre filósofos a solas, sino entre filósofos y científicos. Filosofía de las Ciencias en presencia de las Ciencias. Se busca el diálogo con vistas a una mutua inteligencia y a una colaboración más estrecha. Por eso se condena, en los filósofos, el temor a la Ciencia y, en los científicos, el temor a la Filosofía. Una de las discusiones del Congreso, precisamente, dió lugar a que el Profesor Bernays (Zurich) denunciase y condenase enérgicamente, con su gran prestigio de científico, ese temor a la Filosofía, latente en algunas actitudes. Y una salva cerrada de aplausos—casi unánime—subrayó afirmativamente tan autorizada declaración.

El Congreso de París ha querido ser circunstancialmente un homenaje a Poincaré. Su tema general—por eso mismo—, "Ciencia y método". Presidentes de honor: J. Hadamar y A. Lalande. Presidentes: E. Borel y G. Bachelard. La Secretaría general estaba a cargo de Mll. Delorme. Se han constituído 10 secciones distintas. Cada una de ellas gozaba de cierta independencia, gobernada por un presidente y un secretario. Su trabajo estaba concebido con carácter de "Colloque". Por eso, a base de dos o tres ponencias, nada más, en cada una de las sesiones matutinas y vespertinas, sin ningún agobio de comunicaciones cortas, y con un margen muy amplio—exhaustivo casi—para la discusión. Cada coloquio comprendía, pues, solamente la exposición de las pocas ponencias, solicitadas individualmente por su presidente, con la discusión subsiguiente de las mismas entre especialistas, invitados también expresamente al coloquio en calidad de participantes en sus deliberaciones. Para los dos últimos días se reservaron cuatro sesiones plenarias de síntesis, con objeto de que cada uno de los presidentes informase brevemente al Congreso de lo tratado y conseguido en su sección. La Sorbona, prestando ámbito material y espiritual a las sesiones plenarias o de solemnidad, y el Instituto Poincaré para las secciones de trabajo especializado por secciones, querían ser, y lo eran, dos símbolos, cargados de sugerencias.

España estuvo representada por el Prof. Sixto Ríos, de la Universidad de Madrid, y por el autor de esta crónica.

La lista de las ponencias presentadas y discutidas no puede dar idea de todo el contenido del Congreso; pero es conveniente transcribirla íntegra.

LÓGICA *(presidente: R. Poirier).*

R. Feys (Lovaina): Nature et possibilité de la logique formalisée.
E. Morot-Sir (Burdeos): Langage et meta-langage.
D. Dubarle (París): Les tentatives nominalistes au sein de la logique symbolique et leur signification philosophique.
H. Meyer (Holanda): La negation et la logique.
E. W. Beth (Amsterdam): L'état actuel du problème logique des antinomies.
P. Destouches-Fevrier (París): Logique quantique.
D. Van Dantzig (Amsterdam): Mathématique stable et mathématique affirmative.
G. Vaccarino (Messina): Sulla nozione di verità formale.
R. Apéry (Caen): Le rôle de l'intuition das les mathématiques.
Boll-Reinhardt: La logique de la modalité.
A. Heyting (Holanda): L'Axiomatique intuitioniste.
J. Dieudonné (Nancy): L'Axiomatique dans les mathématiques modernes.

FILOSOFÍA MATEMÁTICA *(presidente: A. Denjoy).*

M. Janet (París): Sur le Calcul des Variations.
J. Favard (París): Elaboration des notions de courbe et de surface en géométrie differentielle.
A. Denjoy (París): L'idée de récurrence dans les théories mathématiques.
P. Dubreil (París): Les méthodes modernes en algébre.
G. Valiron (París): Les notions de fonction analytique et de surfaces de Riemann.
B. Segre (Bolonia): Géométrie mathématique et Géométrie physique.
G. Bouligand (París): Connaissance mathématique et idées de construction et d'existence.

E. Borel (Paris): Définition des êtres mathématiques individuels.
F. Gonseth (Zurich): Situation dialectique dans le progrés scientifique.

CÁLCULO DE PROBABILIDADES *(presidente: M. Frechet).*

J. Ville (París): La formation de la connaissance envisagée du point de vue probabiliste.
R. Fortet (Caen): Fault-il élargir les axiomes du Calcul des Probabilités.
G. A. Barnard (Londres): Une Théorie de la Statistique, indépendente du Calcul des Probabilités.
G. Darmois (París): Liaison de probabilité, analyse factorielle.
J. Neymann (Berkeley): L'estimation statistique.
B. de Finetti (Trieste): Rôle et domaine d'application du théoreme de Bayes selon les différents points de vue sur les probabilités.
P. Levy (París): Arithmétique et Calcul des Probabilités.
P. Nolfi (Zurich): La connaissance probable.
D. Van Dantzig (Amsterdam): Sur l'analyse des relations entre le Calcul des Probabilités et ses applications.
E. Borel (París): Les probabilités universellement négligeables.

MECÁNICA *(presidente: J. Pérès).*

J. Kampe de Feriet (Lille): La mécanique statistique dans le milieux continus.
R. Dugas (París): Genése, rôle et interpretation des principes variationels dans les différentes mécaniques.
J. Pérès (París): Le calcul analogique.

FÍSICA TEÓRICA Y FÍSICOQUÍMICA *(presidentes: L. de Broglie y E. Bauer).*

J. H. Tummers (Nimega): Le relativisme dans les sciences physiques.
V. Sommenzi (Roma): Méthodologie et Physique.
J. L. Destouches (París): Les prévisions en Physique théorique.
M. Schaerer (Berna) y E. Schepers (Bruselas): Le probléme de la liberté.
A. Sesmat (París): Sur le nombre des grandeurs physiques fondamentales.
P. Renaud (París): Généralisation du principe de symetrie de Curie.
A. Giao (Lisboa): Sur la signification des fonctions d'ondes en théorie unitaire et en mécanique ondulatoire.
L. de Broglie (París): Sur une forme nouvelle de l'interaction entre les charges électriques et le champ électromagnetique.
L. Rosenfeld (Manchester): Complémentarité et rationalisme moderne.
S. I. Dockx (Bruselas): La connaissance scientifique.
J. Clay (Amsterdam): L'imperfection de notre connaissance.
M. Bruins (Amsterdam): On the ordertype of the coordinates in physics.
A. Mercier (Berna): Relativité et statistique.
O. Costa de Beauregard (París): Le temps comme grandeur mesurable dans la physique classique et relativiste.

EPISTEMOLOGÍA *(presidente: G. Bachelard).*

F. Fiala (Neuchâtel): Dialectique et stabilité du savoir.
Spirito (Roma): I confini della Scienza.
E. Barié (Milán): Le problème de la Science.
A. C. Blanc (Roma): Cosmolyse et épistémologie non cartesienne.
Klein (Estrasburgo): Les erreurs de méthode en Embryologie.
Fulchignoni (Roma): La méthode en Psychologie différentielle.
P. Ducassé (Besanzón): Réflexions sur la philosophie des techniques.
Matoré (Besanzón): La méthode en lexicologie.
L. Delpech (Aix en Provence): Epistémologie et Psychologie différentielle.

Glangeaud (Besanzon): L'Epistemologie des Sciences de la Terre et la structure du réel.
Abele (Vals près Le Puy):: Dialectique d'interiorité et d'exteriorité dans la mesure du temps.
A. Metz (París): La méthode experimentale et le libre arbitre.
M. Barzin (Bruselas): Réflexions sur le principe du déterminisme.

Biología *(presidente: M. Caullery).*

M. Aron (Estrasburgo): Définition et critères des substances hormonales.
R. Brien (Bruselas): Les méthodes de la zoologie générale.
Ch. Kayser y Ch. Marx (Estrasburgo): Le rythme nycthéméral de l'activité et la mémoire du temps chez le lézard.
M. Klein (Estrasburgo) y G. Meyer (Burdeos): Aspects méthodologiques des recherches sur les bases endocriniennes du comportement.
H. J. Maresquelle (Estrasburgo): L'aspect mathématique du principe de filiation.
L. Plantefold (París): Les méthodes en cytologie végétale. Cas de la phyllotaxie.
M. Prenant (París): La méthode en Cytologie.
W. H. Schopfer (Berna): Evolution des méthodes dans l'étude des biocatalysateurs et des facteurs de croissance.

Ciencias de la Tierra *(presidente: J. Piveteau).*

J. Goguel (París): La géologie, science physique ou science naturelle?
E. Raguin (París): L'étude des formations géologiques anciennes.
P. Teilhard de Chardin (París): La visión du passé, ce qu'elle nous apporte, ce qu'elle nous enlève.
E. Wegmann (Neuchâtel): L'analyse struturale en géologie.
P. de Saint-Seine (París): Les fossiles au rendez-vous du calcul.
H. Baulig (Estrasburgo): Les méthodes de la Géomorfologie.
A. Demay (París): Observation, interprétation et théorie en géologie.
M. Gignoux (Grenoble): Le rôle joué par les Sciences de la Terre dans nos réprésentations de la matière.
A. Cholley (París): La géographie considerée comme science.
J. Virey (Lyon): Commentaire sur l'espèce en paléontologie.
P. Pruvost (Lille): Les refuges de l'hypothèse en géologie.
G. H. R. von Koenigswald (Utrecht): Les méthodes de la paléontologie humaine.

Historia de las Ciencias *(presidente: P. Sergescu).*

A. Reymond (Lausana): L'histoire des Sciencies et la Philosopie des Sciences.
J. Pelseneer y J. Putmann (Bruselas): L'histoire des Sciences.
J. Benda (París): Une conception moderne de l'histoire des Sciences.
E. M. Bruins (Amsterdam): Sur le méthode de recherche en Hist. des Sciences.
W. H. Schopfer (Berna): L'évolution de la méthode en biologie au point de vue de l'hist. des Sciences.
J. Belin-Milleron (París): L'histoire des hypothèses de la Fleur et la philosophie des Sciences.
R. I. Forbes (Amsterdam): Science, Technologie and Social Evolution.
A. Koyré (París): Un experimentum au XVII siècle: la determinatión de g.
Bernard-Maître (París): La paradoxe de la Chine.
J. Itard (París): Quelques remarques sur les méthodes infinitésimales chez Euclide et chez Archimède.
P. Humbert (Montpeller): La méthode au XVII siècle dans les sciences exactes.
R. Faton (París): Les méthodes en mathématiques au XVIII siècle et dans la premiére moitié du XIX siècle.

PEDAGOGÍA DE LAS CIENCIAS *(presidente: A. Chatelet).*

J. Roy (París): L'observation et les sciences de la nature et de la vie au cours de l'enseignement du second degré.
G. Singier (París): Les méthodes de raisonnement et l'enseignement de la géométrie dans les classes de 4e et de 3e.
S. Ceccato (Milán): La conscience opérative comme base de l'enseignement en général et scientifique en particulier.
G. Kinany (Londres): Science: Philosophy and Method.
R. Huber (Estrasburgo): L'acquisition du sens de l'observation chez l'enfant.
E. Michaud (Périgeux): Images communes et concepts scientifiques dans la pensée enfantine.
M. Barrée (París): Transition, pour les sciences, entre l'enseignement du second degré et l'enseignement supérieur.
G. Bresse (París": La transition entre l'enseignement scientifique du 2eme degré et l'enseignement supérieur.
G. Thovert (Lión): L'axiomatique dans l'enseignement secondaire.
A. Obré (París): Le rôle de la mémoire, de l'observation et du raisonnement dés sciences biologiques.
M. Debesse (Estrasburgo): L'acquisition de la notion de milieu.

La lista de los ponentes y demás asistentes activos—unos 200, aproximadamente—hace ya ver que el interés despertado por el Congreso—aunque muy vivo—ha sido relativamente local. Su carácter internacional no ha resultado excesivamente acusado. La lengua utilizada ha sido exclusivamente—según creo—la francesa. En realidad, puede decirse que sólo la Europa occidental ha estado representada, con excepción de Alemania, Dinamarca y los países escandinavos. Ningún americano—que yo sepa—y tres o cuatro ingleses. Dos españoles. Algún portugués. Francia, en cambio—y era natural—ha presentado mucho de lo mejor que tiene. También Suiza, Holanda, Bélgica y en parte Italia han enviado una delegación selecta y algo numerosa. El elemento eclesiástico estuvo bien representado por ocho ponentes y algunos otros participantes. El materialismo dialéctico apenas si ha estado presente. El tono ideológico preponderante ha sido—en cuanto a ortodoxia—de gran moderación y amplitud.

No todas las secciones han desarrollado su labor con el mismo signo. En varias, sobre todo en las de Biología y Ciencias de la Tierra, predominó el elemento técnico sobre el filosófico. En otras, especialmente en las de Lógica, Matemática, Física e Historia de las Ciencias, se logró una mayor fusión de ambos elementos. Con todo, es cierto que siempre estuvo presente a las discusiones una preocupación metodológica y de fundamentación. Las discusiones más vivas se produjeron en torno al problema de los fundamentos y del sentido de la lógica y de la matemática. Representantes los más autorizados del intuicionismo y del movimiento dialéctico—el propio Gonseth—impugnaron las posiciones extremas del formalismo agudo, que profesa la escuela francesa de Burbaki. Sin llegar a un acuerdo confesado, se aclararon posiciones y aun creo se puede afirmar que el formalismo quedó convicto de cierto radicalismo exagerado en su posición exclusivista. Se ha puesto, por otra parte, de manifiesto la fecundidad del formalismo, tanto lógico como matemático, y la necesidad de cultivar el rigor formalístico. Tanto el metalenguaje como la metamatemática y la metalógica pueden y deben llenar el vacío, que todo nuevo proceso de formalización y axiomatización rigurosa deja necesariamente tras de sí.

Del coloquio de Física Teórica se sacó la persuasión general de que el conocimiento físico-teórico se adapta sólo progresivamente y siempre imperfectamente a la realidad dada. Sus entes no se los juzga ya enteramente reales, sino creaciones más o menos espontáneas o elaboradas, que tienden a una racionalización cada vez más adecuada, más depurada y más compleja, de lo real. El conocimiento físico-teórico se orienta hacia la estructura de lo real más que hacia los centros de esa estructura. Ellos vienen a constituir el elemento irracional de la ciencia, siempre recesivo, pero inevitable. Existe el acuerdo de que la experiencia científica en su progreso va exigiendo lógicas nuevas, cada vez más adaptadas, y por eso se estiman imprescindibles esfuerzos. como, por

ejemplo, el presentado por Mme. Destouches-Fevrier con su lógica cuántica. La actitud satisfecha y definitiva—arrogante—del científico de generaciones próximamente anteriores, frente a su comprensión de lo real, es hoy sustituída agradablemente por otra más modesta—de "humildad", dijeron los resúmenes—de expectativa y de un sentimiento profundo de la hondura de lo real y de la limitación, siempre actual, de nuestros medios de penetración.

En el coloquio de Biología se reafirmó, una vez más, la nueva tendencia a reconocer la finalidad, y se denunció ese dualismo incoherente que anatematiza la finalidad en el prólogo y luego se sirve de ella insistentemente en el cuerpo de la obra. Caullery, por su parte, destacó la imposibilidad de explicar la macroevolución en términos exclusivos de neodarvinismo, sin hacer intervenir la adaptación.

En un ambiente unánime de indeterminismo científico, M. Barzin ha sostenido—con un fondo inexpresado de kantismo—la necesidad de postular el determinismo en la ciencia como único principio posible de racionalizarla.

No hemos de entrar en más detalles. Sólo quisiéramos observar todavía que, dondequiera ha surgido el problema de las relaciones entre la ciencia teórica y lo real—y surge a cada paso en esta clase de meditaciones—se ha podido verificar una tendencia bien marcada, casi unánime, a rechazar los dos extremos, el realista y materialista (ingenuo o crítico) y el idealista. Pero al mismo tiempo se echaba de menos una formulación algo precisa de ese término medio que todos buscan. Y otra cosa. La experiencia de este Congreso ha podido demostrar que tal vez no es conveniente multiplicar las secciones al compás de las ciencias mismas. La filosofía de las ciencias parece ser algo más unitario que las ciencias mismas, y habría que buscar, en consecuencia, una distribución desde su punto de vista. La epistemología debería ocupar un puesto privilegiado y básico. Sin embargo, como el propio Bachelard insinuaba, esta sección ha quedado en el Congreso un poco desesenciada, y su mejor contenido andaba disperso por otras secciones. Congresos sucesivos han de ir enseñando con mayor aproximación la mejor forma de planear esta clase de colaboración filosófico-científica. La hemos llamado, y pretende ser justamente, filosofía de las ciencias entre filósofos y científicos a la vez. Por eso es natural que la primacía rectora y unitaria corresponda, no diré precisamente a los filósofos—tampoco a los científicos—, pero sí, en todo caso, a la filosofía, bien informada de la ciencia, es decir, a un criterio filosófico y no científico.

Por lo demás, a cuantos hemos asistido invitados a este Congreso, creo nos será siempre muy grato recordar la exquisita amabilidad de los organizadores y el magnífico funcionamiento de toda la marcha del mismo. La recepción en el Hôtel de Ville, sobria, elegante y cordial. Deseamos el día en que España quiera cultivar ampliamente esta disciplina y preocuparse hondamente por este aspecto tan seductor de la filosofía: la filosofía de las ciencias. Una asociación de filosofía de las ciencias, que alentase y agrupase los elementos dispersos existentes en nuestra Patria, sería el medio más eficaz de hacer realidad este nuestro deseo tan vivamente sentido.

J. Echarri, S. J.

PERU

Instituto Peruano de Cultura Hispánica.

Aunque muy retrasada, debe quedar memoria en nuestra revista de los actos celebrados por el Instituto Peruano de Cultura Hispánica en conmemoración del cuarto centenario del nacimiento del P. Francisco Suárez. Tuvieron lugar estos actos en enero de 1948. Pronunció el discurso inaugural el Director del Instituto, Dr. Honorio Delgado. En días sucesivos se expusieron los siguientes temas: *Suárez y el existencialismo,* por el Dr. Manuel A. Pulido Méndez; *Suárez y la metafísica,* por el doctor Mariano Iberico; *Suárez y la teología,* por el Dr. Luis Lituma; *Suárez y el derecho internacional,* por el Dr. Enrique Barboza.

Sociedad Peruana de Filosofía.

En sesión plenaria, celebrada el 10 de agosto de 1949, bajo la presidencia del doctor Honorio Delgado, acordó la Sociedad Peruana de Filosofía conceder el título de Miembro honorario a los españoles señores D. Xavier Zubiri y D. Julián Marías y a los PP. Jesús Iturrioz y Ramón Ceñal, S. J.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán ser remitidos a la Redacción de PENSAMIENTO, Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

* De sus autores:

ALONSO FUEYO (SABINO): *Platón en la formación del hombre moderno.* Valencia, Publicaciones del Seminario de Filosofía de la Universidad. 1949. 208 págs. 20 × 14 cms, 40 ptas.

— — *Existencialismo y existencialistas.* 2.ª edic. Valencia, Editorial Guerri, 1949. 258 págs. 20 × 14 cms. 40 ptas.

COSSIO (CARLOS): *Panorama de la teoría egológica del Derecho.* Apartado de la revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, año IV, núm. 13; págs. 57-103 Buenos Aires, 1949.

MARTÍNEZ CARRERAS (JOSÉ M.ª): *Memoria sobre la fundamentación de la geometría.* Córdoba (República Argentina). Imprenta de la Universidad, 1949. 58 págs. 24 × 16 cms.

MASI (GIUSEPPE): *La determinazione della possibilità dell'esistenza in Kierkegaard.* Bologna, Zuffi, Editore, 1949. 160 págs. 21 × 15 cms.

MAYER (CHARLES): *L'homme, esprit ou matière?* París, Librairie M. Rivière, 1949. 140 páginas, 22,5 × 14 cms.

NÚÑEZ REGUEIRO (MANUEL): *Sufrimiento, victoria y eternidad (El mejor destino del hombre).* Buenos Aires, El Ateneo, 1949. 258 págs. 24 × 16 cms.

PABÓN NÚÑEZ (LUCIO): *Quevedo, político de la oposición.* Bogotá, Editorial Argra, 1949, 270 páginas 22 × 14 cms.

SCIMÉ (SALVATORE): *Problemi dell'essere.* Padova, Cedam, 1949. 138 págs. 25 × 17 cms .

SZILASI (WILHEM): *¿Qué es la ciencia?* Trad. de W. Roces y E. Imáz. México, Fondo de Cultura Económica. 1949. 154 págs. 17 × 10 cms.

VON RINTELEN (FRITZ-JOACHIM): *Von Dyonisos zu Apollon. Der Aufstieg im Geiste.* Wiesbaden, Metopen-Verlag, 1948. XVI-122 págs. 22 × 13 cms.

* De Ediciones Fax. Zurbano, 80. Madrid.

AZAOLA (JOSÉ MIGUEL DE): *La depreciación del hombre.* Madrid, 1949. 19 × 13,5. 22 ptas.

IRIARTE (JOAQUÍN): *La ruta mental de Ortega. Crítica de su filosofía.* Madrid, Editorial Razón y Fe, 1949. 184 pp. 20 × 14 cms. 24 ptas.

* Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Medinaceli, 4. Madrid.

LOSADA (ANGEL): *Juan Ginés de Sepúlveda, a través de su epistolario y nuevos documentos.* Madrid, Instituto "Francisco de Vitoria". 1949. 682 págs. 24 × 17 cms.

MILLAS VALLICROSA (JOSÉ M.ª): *Estudios sobre historia de la ciencia española.* Barcelona. Instituto "Luis Vives", Sección de Historia de la Filosofía Española. 1949. XII-502 páginas 22 × 14 cms.

ROGER (JUAN): *Estudio etnológico comparativo de las formas religiosas primitivas de las tribus salvajes de Filipinas.* Madrid, Instituto Bernardino de Sahagún. 1949. 206 págs. 24 × 18 cms.

Trabajos del Instituto Bernardino de Sahagún de Antropología y Etnología. Vols. VII y VIII. Barcelona, 1949. 208 y 208 págs. 24 × 18 cms.

* Del Instituto Británico. Almagro, 5. Madrid.

BOWRA (C. M.): *A classical education.* London, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press. 2.ª edic, 1947. 31 págs. 15 × 12 cms.

RADHAKRISHNAN (S.): *Religion and Society.* London, George Allen and Unwin Ltd., 1947. 242 páginas. 21 × 14 cms.

* De Editorial Sal Terrae. Apartado, 77. Santander.

SOTILLO (LAURENTIUS), S. J.: *Compendium Iuris Publici Ecclesiastici.* Santander, 1949. 318 págs, 22 × 15 cms. 40 ptas.

* De la Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN AGUSTÍN: Obras en edición bilingüe. Tomo VI: *Tratados sobre la gracia.* Madrid, 1949. XII-914 págs. 19,5 × 12,5 cms. 50 ptas.

BALMES (JAIME): Obras completas. Tomo V: Estudios apologéticos. Cartas a un escéptico. Estudios sociales. Del clero católico. De Cataluña. Madrid, 1949. XXVI-1.002 págs. 19,5 × 12,5 centímetros. 50 ptas.

NACAR (E.) y COLUNGA (A.), O. P.: Sagrada biblia. Versión directa de las lenguas originales. 3.ª edic., corregida y más copiosamente anotada. Madrid, 1949. LXXXVIII-1.716 páginas. 19,5 × 12,5 cms. 80 ptas.

* De Buena Prensa. Apartado 2.181. México, D. F.

MORÁN (JACOBUS GUSTAVUS), S. J.: *Psychologia.* Dos tomos. México, 1949. 302 y 332 páginas. 21,5 × 14 cms.

* Del Instituto de Filosofía. Reconquista, 694. Buenos Aires.

FICHTE (J. G.): *El concepto de la teoría de la ciencia* (De la exposición de la teoría de la ciencia, de 1801). Traducción por Pedro von Haselberg. Buenos Aires, 1949. 56 págs. 22 × 14 cms.

PAREYSON (LUIGI): *El existencialismo, espejo de la conciencia contemporánea.* Buenos Aires, 1949. 34 págs. 22 × 14 cms.

* De la Institución Cultural Española del Uruguay. Avenida 18 de Julio, 1332. Montevideo.

BARCIA TRELLES (CAMILO): *Interpretación del hecho americano por la España universitaria del siglo XVI.* Montevideo, 1949. 144 págs. 20 × 14 cms.

* De Verlag Karl Alber. Johanniterstrasse, 4. Freiburg/Breisgau.

SYMPOSION, Jahrbuch für Philosophie. 1948. Bd. I. Leiter: Max Müller. Freiburg, 1949. 412 págs. 26,5 × 18 cms.

* De Verlag Helmut Küpper. Viktoriastrasse, 4. Godesberg.

GADAMER (HANS GEORG): *Vom geistigen Lauf des Menschen. Studien zu unvollendeten Dichtungen Goethes.* Godesberg, 1949. 56 págs. 21 × 12,5 cms.

* De La Civiltà Cattolica. Vía Ripetta, 246. Roma.

FILOGRASSI (GIUSEPPE), S. J.: *La definibilità dell'assunzione di Maria.* Roma, 1949. 64 págs. 19 × 13,5 cms.

BRUCCULERI (A.), S. J.: *Problemi d'oggi.* Roma, 1949. 298 págs. 18 × 12 cms.

* De C. Zuffi, Editore. Piazza del Francia, 1. Bologna.

BATAGLIA (FELICE): *Il problema morale dell'esistenzialismo.* 2.ª ediz. Bologna, 1949. VIII-314 págs. 21 × 15 cms.

SAITTA (GIUSEPPE): *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento.* Vol. I: *L'Umanesimo.* Bologna, 1949. X-700 págs. 24 × 17 cms.

* De CEDAM. Vía Jappelli, 5. Padova.

STEFANINI (LUIGI): Platone. 2.ª edic. aggiornata. Padova, 1949. Dos volúmenes. LXXXVIII-368 y 492 págs. 25 × 18 cms.

* De Emmanuel Vitte, Editeur. Place Bellecour, 3. Lyon (II).

JOLIVET (REGIS): *Traité de Philosophie.* Vol I: *Logique et Cosmologie.* 3.ª edic. Lyon. 1949. 488 págs. 21,5 × 13,5 cms.

GIORNALE DI METAFISICA

RIVISTA BIMESTRALE DI FILOSOFIA

Director: Michele F. Sciacca

ADMINISTRACION: **Società Editrice Internazionale.** - Corso Regina Margherita, 176. Torino (109). - ITALIA.

CENTRO DE SUSCRIPCIONES PARA ESPAÑA: **Sociedad General Española de Librería.** - Evaristo San Miguel, 9. - MADRID.

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Biblos (Coimbra).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
	Cristiandad (Barna).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
	Escorial (M).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (S)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
	Études (Paris).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Hechos y Dichos (Bilbao).
InvProgr	Investigación y Progreso (M).
	Laval Theologique et Philosophique (Quebec)
	Lumen (México).
	Mercurio Peruano (Lima).
	El Monitor de la Educación Común (BA).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
Ort	Ortodoxia (BA).
	Philosophia (Mendoza: Rep. Argentina).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevNacEd	Revista Nacional de Educación (M).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (París).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl.	Revista de Psicología General y Aplicada (M.)
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata: Rep. Argentina).
	Scholastik (Büren-Westf. Alemania).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
TriCat	Tribuna Católica (Montevideo).
Univ	Universidad (Zaragoza).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín-Colombia).
	Universidad Nacional de Colombia (Bogota).
VV	Verdad y Vida (M).
ZeitschzfkTh	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).